

José Antonio Marina
María de la Válgoma

LA LUCHA POR LA DIGNIDAD
Teoría de la felicidad política

A Soledad, Eutiquiano, Teyo y Agustina, que también colaboraron a su manera en este libro.

J. A. M.

A María, Beatriz, Juan, Pablo y Blanca.

A mi hermana Concha por su tenaz trabajo en Amnistía Internacional, y con ella a todos los voluntarios del mundo.

Y -last but not least- a José Antonio, auténtico autor de este libro, más que coautor, por su total complicidad.

M. de la V.

INTRODUCCIÓN

En Sierra Leona, los guerrilleros cortan la mano derecha de los habitantes de una aldea antes de retirarse. Una niña, que está muy contenta porque ha aprendido a escribir, pide que le corten la izquierda para poder seguir haciéndolo. En respuesta, un guerrillero le amputa las dos. En Bosnia, unos soldados detienen a una muchacha con su hijo. La llevan al centro de un salón. Le ordenan que se desnude. «Puso al bebé en el suelo, a su lado. Cuatro chetniks la violaron. Ella miraba en silencio a su hijo, que lloraba. Cuando terminó la violación, la joven preguntó si podía amamantar al bebé. Entonces, un chetnik decapitó al niño con un cuchillo y dio la cabeza ensangrentada a la madre. La pobre mujer gritó. La sacaron del edificio y no se la volvió a ver más» (*The New York Times*, 13-12-1992). Los periódicos están llenos de horrores. La historia también. Hitler, Stalin, Pol Pot y muchos otros deberían formar parte de un retablo maldito que no olvidáramos nunca.

Resulta incomprensible que ante tanta maldad, ante tanto comportamiento indigno e indignante, afirmemos que todos los seres humanos están dotados de dignidad, es decir, de un valor intrínseco, independiente de sus actos, de su barbarie, de ese inicuo refinamiento de la crueldad. Resulta incomprensible que no sigamos enarbolando el equilibrado principio del talión, culminación de la justicia conmutativa, que tengamos consideración con quien no la tuvo previamente, que nos empeñemos en librar de la pena capital a quien ha violado y matado a una niña, o en rehabilitar a quien sin razón y sin excusa nos ha destrozado la vida. ¿De dónde hemos sacado una idea tan extraña? ¿Por qué la aceptamos hasta el punto de que está recogida en muchas Constituciones modernas? ¿No va contra el sentido común, contra los sentimientos comunes, contra la sana indignación ante el salvajismo, contra el equilibrio de la justicia?

Es contradictorio afirmar la dignidad de los indignos. ¿Por qué lo hacemos? Tal vez nos suceda lo mismo que a Sigmund Freud, que abrumado por su escepticismo y su enfermedad escribía a un amigo: «Durante toda mi vida me he empeñado en ser honrado y en cumplir con mis obligaciones. No sé por qué lo he hecho.» Utilizamos la palabra «dignidad» para fundar en ella nuestra clemencia, cuando en realidad deberíamos justificar primero esa presunta «dignidad» que vamos a utilizar como comodín cada vez que nos encontremos en un atolladero ético.

Rorty, un prestigioso filósofo contemporáneo, comenta que la afirmación de la dignidad humana por encima de la dignidad animal no es más que la petulancia injustificada de una especie que sabe hablar. ¿Debemos entonces prescindir de ella? No hay que precipitarse, porque el concepto de dignidad está sirviendo de fundamento a muchas concepciones éticas y jurídicas, y ya vivimos bastante al descampado como para prescindir alegremente de un posible cobijo. Esperamos que al final de nuestro relato el lector sepa a qué atenerse.

A pesar del comienzo dramático, éste es un libro sobre la felicidad política. Sobre la Ciudad feliz. Hace unos años, cuando las facultades de psicología estaban inundadas por el

conductismo de Skinner, se leía mucho un libro suyo titulado *Más allá de la libertad y la dignidad*. En él sostenía que el ser humano sólo conseguiría la felicidad cuando se librara de esos dos mitos ensoberbecidos y absurdos. Nosotros, en cambio, consideramos que la dignidad es una invención imprescindible para alcanzar la felicidad.

Estamos embarcados en un gran proyecto. No somos ilusos, aunque estemos llenos de ilusiones. Hay que tomarse en serio a Shakespeare: «La vida es un cuento absurdo, contado por un idiota sin gracia, lleno de ruido y furia.» Pero queremos añadir: «que se empeña en escribirlo de otra manera». El hombre es un animal, desdichado por comprender que es un animal, y que aspira a dejar de serlo. Ésta es la patética y parricida historia de la humanización. El hombre nuevo quiere matar al hombre viejo. Es nuestra historia común, en la que todos podemos buscar nuestra identidad. Creemos que la Humanidad navega por un mar azaroso con rumbo pero sin mapas. Su historia es la crónica de múltiples naufragios. Pero como escribió el sentencioso Séneca: «El buen piloto, aun con la vela rota y desarmado y todo, repara las reliquias de su nave para seguir su ruta.» Los autores, convencidos de que vivir navegando, cara al viento, es un bello vivir, han pretendido recuperar el cuaderno de bitácora de la Humanidad, con sus tempestades y bonanzas, mares profundos e islas emergentes, para ver de descubrir los rumbos perdidos y los rumbos logrados.

Libro primero

Que trata de la felicidad personal y de la felicidad política

Los seres humanos queremos ser felices. Este proyecto colosal, irremediable y vago dirige todas nuestras creaciones. Es un afán privado, pero que sólo puede colmarse mancomunadamente. De ahí nace nuestra «furia constructora de ciudades», que dijo Sófocles. Incompletos y débiles, edificamos las ciudades para que a su vez las ciudades nos edifiquen a nosotros, pues nuestra inteligencia e incluso nuestra libertad son creaciones sociales. La autonomía personal es el fruto más refinado de la comunidad.

La necesidad de fundar nuestra felicidad individual en la felicidad de la polis, en la felicidad política, nos ha obligado a construir metafóricos puentes, albergues, murallas, soberbias torres, eficientes desagües, toda una arquitectura vital. A esta *arjós-tejné*, a esta técnica de los cimientos, la llamamos ética y derecho. La creación siempre produce sorpresas. Los seres humanos, creyendo que estaban proporcionándose un refugio, estaban en realidad diseñando un modo nuevo de ser hombre, una nueva Humanidad.

Esto es lo que vamos a contarle.

I. EL GRAN RELATO

1

La evolución biológica dejó al ser humano en la playa de la historia. Entonces comenzó la gran evolución cultural, la ardua humanización del hombre mismo y de la realidad. En los yacimientos arqueológicos encontramos misterios y sorpresas ordenados en estratos. Restos de una fantástica inteligencia creadora que produjo enterramientos, objetos decorativos, herramientas y suponemos que sueños. Las paredes se recubren de pinturas, una destilación de arte, magia y religión. Las cosas, dotadas de propiedades reales desde el origen de los tiempos, se completan ahora con posibilidades alumbradas por el ser humano. La piedra se hace arma o símbolo o estatua. En efecto, antes de los artificios de la cultura, estaba la realidad en estado bruto,¹ aún no conocida, ni deseada, ni alterada por la inteligencia. La realidad es mucho más vieja que el hombre, ciertamente.

Antes de la peluca y la casaca
fueron los ríos, ríos arteriales;
fueron las cordilleras, en cuya onda raída
el cóndor o la nieve parecían inmóviles.

Así dice Neruda. Cuando apareció el hombre, el universo se amplió con invenciones maravillosas e invenciones malvadas. En ninguna de ambas ocupaciones nos hemos concedido reposo. Apoyándonos en las cosas dadas nos empeñamos en ir más allá de las cosas dadas. El ingeniero romano Julio Cayo Lácer colocó en el puente de Alcántara esta espléndida inscripción: «*Ars ubi materia vincitur ipsa sua.* » Artificio mediante el cual la materia se vence a sí misma. Así obra la inteligencia, que prolonga la realidad, la transfigura, la mantiene en estado de parto. Todas las cosas son lo que son y, además, son las posibilidades que la inteligencia descubre y realiza en ellas. En este sentido, la esencia de las cosas está aún en el aire, en estado de merecer, esperando que los seres humanos acabemos de completarla dando a luz sus posibilidades. Y al hombre le sucede lo mismo. *Nicht festgestelltes Tier*, animal no fijado, lo llamó Nietzsche. Es lo que fue desde siempre, pero, además, está en camino de rehacerse al aumentar sus posibilidades.

2

Tenemos que comenzar por el principio. Antes de esa incansable producción creadora, que supo utilizar las propiedades de las cosas para inventar novedades, que convirtió la dureza del mármol en estatua, o el cimbreante bambú en caña de pescar, o el gruñido en palabra, tuvo lugar una creación aún más misteriosa, que no podemos contemplar ni

datar, sino solamente inferir. En lo más íntimo del ser humano, que apenas acababa de evadirse de las certezas y automatismos animales, tuvieron que surgir habilidades gigantes, cosmogónicas: el lenguaje, la colaboración entre grupos extensos, la capacidad de controlar los impulsos mediante profundas coacciones sociales y la inaudita facultad de anticipar el futuro. Cosas todas enigmáticas. ¡Es incomprensible que un ser prelingüístico, atrapado en la cueva de su mutismo, inventara el lenguaje! Ya lo dijo el sabio Sófo-cles:

Muchas cosas extrañas (*deinón*) existen, pero ninguna más que el ser humano. Se enseñó a sí mismo el lenguaje y el pensamiento alado, y la furia constructora de ciudades.²

Por lo que sabemos hasta ahora, parece claro que la sociedad, con sus ventajas y exigencias, con sus complejidades y riesgos, fue modelando, ampliando, cultivando el cerebro y el corazón humanos.³ Somos híbridos de neurología y sociedad. La cultura no es más que un cultivo mental, labranza la llamaban nuestros clásicos, siembra y cosecha de invenciones, empeño por dirigir convenientemente la fecundidad de la inteligencia, tan peligrosa a veces.

Pero, hasta conseguirlo, ¡cuántos esfuerzos, dramas, titubeos, problemas! Hay razones para pensar que todas las sociedades humanas debieron de tener muy pronto sistemas normativos para organizar la convivencia y la colaboración,⁴ y también para poder resolver de forma adecuada los inevitables conflictos.⁵ Una vida tan precaria y amenazada no se podía permitir el lujo del individualismo ni del enfrentamiento. La misantropía es locura, y la soledad, la muerte. Podemos rastrear los primeros ensayos de sociabilidad en sociedades muy elementales que perviven. Catherine Lutz, una antropóloga que convivió con la tribu de los ifaluk en un atolón de la Melanesia, cuenta que ese pueblo, que vive en un clima hostil, a merced de los ciclones y del inclemente mar, desconfía de la felicidad personal, porque cree que quien se siente satisfecho con su suerte, su situación o sus propiedades, se va a desentender del destino de los demás.⁶ Piensan que el bienestar es egoísta y que la supervivencia del grupo está por encima de las satisfacciones particulares. Es su condición indispensable.

3

La tenaz e innovadora evolución moral tuvo que desarrollarse, pues, en dos niveles, íntimo y social, sin duda conectados. El ser humano fue creando modos más perfectos de dominar los impulsos emocionales peligrosos. Desde dentro y desde fuera de sí mismo. Es decir, mejorando sus capacidades psicológicas de control y haciendo más eficaces los sistemas normativos. La libertad está al final, no al principio. Aprendió a prometer, dice Nietzsche, es decir, aprendió a amaestrar sus impulsos. Un gran jurista, Rudolf von Ihering, que escribió una interesante genealogía del derecho, cuenta en su prosa decimonónica cómo el ser humano aprendió a usar la violencia para dominar su propia violencia. Al parecer, la música aplaca a las fieras, pero no al hombre. Sólo la violencia era «capaz de resolver la tarea que importaba entonces, la de quebrantar la indomabilidad de la voluntad individual y educarla para la vida en común».⁷ En efecto, hay muchas razones para pensar que el comportamiento voluntario es una imposición social. La autonomía procede de la heteronomía, por decirlo en palabras requintadas. El niño aprende la libertad obedeciendo. Primero a la madre, luego a sí mismo. Es difícil que el deseo se autolimite. La presión social, el juego de jerarquías, amenazas y ayudas, la necesidad de ser aceptado por el grupo, fueron las grandes educadoras de la desmesura impulsiva. La humanidad nace con la disciplina, dijo el apasionadamente contenido Kant. La cultura es un conjunto de saberes, un gigantesco museo de creacio-

nes, pero también una herencia ancestral de técnicas para educar al nuevo y raro animal que surgió hace cuatro millones de años.⁸

El hombre nace integrado en un grupo, y es probable que la noción de individuo, de ser autónomo, tardase mucho en aparecer. Rigurosos antropólogos nos dicen que la creencia en la autonomía personal es una peculiaridad occidental. Y lo dicen incluso con cierto tono de reconvención. Es cierto que nuestra cultura ha insistido -y creemos que por motivos profundamente utilitarios- en la responsabilidad individual. Y lo hizo a partir de una vaga responsabilidad comunal o mágica, que diluía los actos humanos en una red misteriosa de influencias y culpabilidades. Convenciendo a la gente de que eran responsables de sus actos -pero sólo de sus actos- se estaban construyendo los cimientos de la autonomía. Se estaban inventando formas nuevas de sobrevivir.

Despojado de la certeza del instinto, el ser humano tuvo que inventar caminos en un territorio enigmático. Durante milenios, fue descubriendo o creando valores que defender o que reivindicar, y procedimientos para hacerlo. Unas veces los propusieron gentes desconocidas, otras veces las grandes personalidades religiosas, morales, intelectuales. Buda, LaoTzu, Confucio, Jesús, Mahoma, Platón, San Francisco de Asís, Lutero, George Fox, Rousseau, Gandhi, Marx y muchísimos más. Propusieron nuevas posibilidades vitales. Unas se realizaron, otras se rechazaron y otras están aún en veremos. Nuestra genealogía tiene muchos protagonistas, lejanos en el tiempo y en el espacio.

Ese afán por controlar desde fuera o desde dentro la conducta humana era exigido por la inevitable aspiración a la felicidad personal, que tiene como condición previa una con vivencia aceptable. No había tanto solidaridad como privada urgencia de felicidad. Si fuéramos ángeles tal vez nos diluiríamos gozosamente en los demás, alcanzando nuestra plenitud al olvidarnos. Pero no lo somos. La sabiduría práctica lo comprendió siempre. Por este deseo irrestañable de felicidad tienen que comenzar los constituyentes franceses de 1789 cuando en plena revolución se reúnen para establecer las bases de la nueva sociedad. «La meta de la sociedad es la felicidad común», pusieron en su Constitución. «Todos los hombres tienen una inclinación invencible a la búsqueda de la felicidad», decía en su proyecto Mounier. Y Thouret quería que comenzara con una afirmación que le parecía evidente: «La naturaleza ha puesto en el corazón del hombre la necesidad y el deseo imperioso de felicidad. El estado de sociedad le conduce hacia esa meta, reuniendo las fuerzas individuales para asegurar el bien común». El ser humano es egocéntrico y altrocéntrico a la vez. Egoísta y altruista. No puede dejar de ocuparse de su corazón, pero muchas veces lo pone en tierra extraña, con lo que vive una bilocación comprometida y a veces desgarrada. Ahora, que necesitamos imperiosamente reconstruir la ética pública, tenemos que volver a esos orígenes de nuestro mundo personal y social. «Nadie se une a los otros para ser desdichado», decían los filósofos ilustrados de la política. Bella filosofía.

4

Vamos, pues, a hacer la crónica de la invención moral, la más apasionada página de una historia de la inteligencia creadora. La especie humana es de una fertilidad incansable. Ha creado miles de lenguas, de creencias, de costumbres, de músicas, de formas plásticas. Y también de modos de vivir y de resolver conflictos. Los expertos dicen que existen en el mundo 12.000 sistemas legales distintos.⁹

En el origen de la moral y el derecho encontramos, como motor inventivo, un *afán solucionador*. Los problemas son universales, las soluciones son locales. Al revisar compendios de normas morales, como el de Summer o el de Westermack,¹⁰ encontramos

grandes diferencias sobre casi todo, salvo en los conflictos, que son comunes. Tomemos como ejemplo la moral sexual. El cómo, dónde, cuándo, con quién, por cuánto tiempo, son temas universales. Y también la procreación, la fidelidad, la herencia y muchas otras cosas que se han resuelto de variadas y a veces sorprendentes maneras. La llamada sociedad !kung tiene una costumbre, llamada *kamheru*, según la cual dos hombres pueden intercambiar sus respectivas mujeres, con tal que ellas consientan. Entre los esquimales se considera un gesto de hospitalidad ofrecer al huésped la propia esposa. El domicilio del matrimonio -si se vive con la familia del marido o de la mujer- es fuente de tensiones en muchos pueblos.¹¹ Los seres humanos han ensayado la monogamia, la poliandria, la poliginia. En este momento, Occidente ha optado por la monogamia sucesiva. La diferencia está en las soluciones, no en los conflictos. Otro ejemplo de diversidad se da en los modos de resolver el problema de los ancianos. Los pueblos esquimales los abandonan en el hielo. En el sur del Pacífico los enterraban vivos. En cambio, en Roma el parricidio se consideraba el peor de los crímenes, y quien lo hubiera cometido era introducido en un saco de cuero cosido, junto a un perro de mala casta, un gallo, una víbora y un mono, y en tan desagradable compañía era lanzado al mar. Occidente confía ahora en la Seguridad Social, la máxima creación poética del siglo XX.

5

Además de ese dinamismo *solucionador*, encontramos otro *dinamismo emancipador*, reivindicativo, fácil de descubrir en la historia de los movimientos sociales. Una situación dolorosa o insatisfactoria provoca un movimiento de rebeldía contra el sufrimiento. Hasta aquí no hay más que una reacción de supervivencia. La huida del dolor no es todavía una reivindicación. Tiene que haber primero una conciencia de echar en falta, de haber sido privado de algo, una necesidad de justificación. A veces se necesita que un visionario alerte acerca de esa carencia. Es preciso comprender primero que las cosas pueden ser de otra manera. Desde el futuro percibimos la índole del presente. Ésta ha sido siempre la función iluminadora de las utopías.¹²

La experiencia de humillación, ofensa o injusticia distingue las reivindicaciones morales de las luchas por los nudos intereses. Aquéllas apelan a un derecho, éstas simplemente a un deseo.¹³ Las reivindicaciones morales pelean tanto por el huevo como por el fuero. La lucha por la independencia americana comenzó como una protesta contra un impuesto decidido por el Parlamento inglés, que a juicio de las colonias no estaba capacitado para imponerlo. Habrían podido tolerar fácilmente las 12.000 libras al año que suponía. Pero no fue un movimiento para ahorrarse ese dinero, sino por un principio: el derecho a ejercer un control sobre el propio gobierno.¹⁴

Las reivindicaciones morales buscan el reconocimiento de un derecho, el acceso a un valor merecido, la abolición de una presunta injusticia. Ponen de manifiesto una carencia indebida. No pretenden simplemente conquistar una situación, o aceptar un privilegio, sino que se les devuelva algo que les pertenece. Esta referencia a una situación ideal perdida, conculcada, es sorprendente porque no es real. Nunca hubo esa edad dorada donde los hombres poseían una libertad que después perdieron.¹⁵ Es difícil creer en un paraíso terrenal, pero es fácil entender por qué se cree en él. Se trata de una esperanza retroactiva. Si existió, puede volver, y eso encandila el corazón humano. Es una creencia de conmovedora ingenuidad, porque atrás sólo hay una selva ambigua, que ha producido flora de todos los colores y fauna de todos los pelajes. Pero el dinamismo reivindicativo, emancipador, se apoya siempre en esa esperanza convertida en historia, en ese futuro anhelado transformado por la esperanza misma en pasado perdido.

El mundo construido por estos dinamismos, con minuciosidad de panal, se ve a veces conmovido por el aletear de grandes vuelos. Aparecen personajes poderosos que hablan de otros mundos, de otras esperanzas, de otras emociones. Son renovadores religiosos que alientan los fuegos amortiguados del corazón humano y los convierten en hogueras. El amor, la compasión, la generosidad, el desasimiento, la pobreza. Hablan de tierras amorosas o apaciguadas, de dioses y esperanzas. Cambian la faz de la tierra. Son unos ejemplos admirables y a veces terribles de creación moral, que ponen en pie de guerra o en pie de paz los sentimientos expansivos, creando así un nuevo dinamismo. Los dos primeros eran de búsqueda. Éste es de llamada.

Estos tres grandes proyectos -solucionar, emancipar, elevar- incitan y dirigen la invención moral. Abren nuevos caminos, ensayan soluciones, proponen metas innovadoras y valores ardientes.

6

La humanización de la especie humana es una gigantesca epopeya que ha tenido, por supuesto, muchos cronistas, pero fragmentarios. Por ello nos hemos visto obligados a buscar la documentación en fuentes muy diversas: la antropología cultural y jurídica, la psicología social, la historia de las instituciones, del derecho, de la política, de las revoluciones y los movimientos sociales, de la religión y del pensamiento, de las costumbres y la intimidad, de las esperanzas y los sentimientos. Pero éste no es un libro de historia. Es una crónica coral, multitudinaria, abigarrada casi. Voces se unen a voces, culturas a culturas, acciones a acciones, testigos a testigos. Utilizamos toda esa documentación para justificar unas tesis que pueden resumirse así:

Tesis primera: La Humanidad, movida por deseos imperiosos y contradictorios, se ha dirigido siempre a una meta que se designa con términos amplios, vagos e inevitables, como «felicidad» o «justicia». El ser humano, en efecto, tiene siempre el corazón dividido. Aspira al mismo tiempo a la seguridad y a la ampliación de posibilidades.¹⁷ Es decir, queremos tener a la vez el pájaro en mano y los ciento volando. Tememos la aventura, pero también el aburrimiento. Somos calculadores utópicos. Ahorradores pródigos, que es el no va más de la contradicción. Además, nos mueven intereses propios e intereses ajenos. Anhelos tan opuestos tensan la vida del hombre como un arco, del que salen disparadas flechas más o menos certeras. La definición del ser humano está llena de paradojas. Es un egoísta social, que para buscar su provecho necesita del otro. Es un libertario que teme la libertad. Es un ser racional que encuentra su energía en impulsos no racionales. Es un perezoso que no descansa nunca. La evolución moral es un esfuerzo continuo por resolver estas contradicciones.

Movido por tan complejos impulsos, busca su felicidad, deidad suprema de su altar privado. Pero sólo puede alcanzarla en un ámbito adecuado, donde esté protegido y a salvo. Llamamos justicia a un modo de convivir, de interactuar, de organizarse que facilita la felicidad personal de los miembros de una comunidad.

Segunda tesis: Cuando los seres humanos se libran de la miseria, de la ignorancia, del miedo, del dogmatismo y del odio -elementos claramente interrelacionados- evolucionan de manera muy parecida hacia la racionalidad, la libertad individual, la democracia, las seguridades jurídicas y las políticas de solidaridad. Hay una clara convergencia histórica.¹⁸ Y creemos que ha habido un continuado progreso moral, lo cual va sin duda en contra de la moda. Admitir algún progreso se empieza a tomar como síntoma de debilidad mental. Los predicadores de la decadencia adolecen de una nostalgia injustificada. Nadie que desconociera la situación social que le iba a corresponder, es decir, que no supiera si le tocaría ser esclavizador o esclavo, negro o blanco, hombre o mujer, desearía vol-

ver a ese pasado oscuro y selvático. O sea, que el elogio del pasado es una astucia de aspirantes a privilegiados. Creemos que Bobbio, un prestigiosísimo filósofo del derecho, tiene razón cuando escribe que la historia de los derechos del hombre es «un signo del progreso moral de la humanidad».¹⁹

Tercera tesis: La Humanidad, por distintos y convergentes caminos, ha descubierto que el modo más seguro y eficaz de conseguir la felicidad y la justicia es afirmando el valor intrínseco de cada ser humano. Tanteó primero otros caminos, que aún son preferidos por algunas sociedades. Por ejemplo, la afirmación de la preeminencia del grupo, de la nación, de la raza o de Dios sobre el individuo. Pero el estudio de la historia nos enseña que la evolución moral de la Humanidad lleva -no sabemos si de una manera definitiva- a la defensa del valor intrínseco de cada ser humano, como supremo valor a proteger, como fundamento de toda convivencia noble y pacífica. En los últimos siglos, este valor ha sido designado con el término «dignidad», que en la actualidad figura en muchas Constituciones políticas.²⁰

Cuarta tesis: Ese valor supremo ha encontrado su mejor definición operativa en el concepto de derechos prelegales (derechos subjetivos, innatos, derechos morales, o como quieran denominarlos), que a su vez se han concretado en los llamados derechos humanos. Por esta razón hablamos con frecuencia de las dos grandes declaraciones, la de 1879 y la de 1948, dos momentos estelares en la historia que vamos a contar, en la historia de nuestra humanización.

Tesis metodológica: La historia de la lucha por la dignidad es una fundamentación práctica de la ética. Los filósofos suelen acudir para fundamentar la ética a las obras de otros filósofos. Con ello corren el peligro de quedarse en la claridad de los conceptos y olvidar el dramatismo de lo real. La exuberante textura de la vida. Creemos que la historia es el gran banco de pruebas de las soluciones morales. Cada cultura ha intentado resolver los problemas como ha podido. Sería estúpido no tener en cuenta sus esfuerzos, no asimilar sus triunfos ni aprender de los errores. En asuntos prácticos, la dilatada experiencia se convierte en sabiduría. Ya lo dijo Cicerón hablando de la Constitución romana: «Ni los poderes convenidos de todos los hombres, viviendo en determinado momento, podrían hacer todas las previsiones de futuro necesarias sin la ayuda de la experiencia y de la gran prueba del tiempo».²¹

No vamos a hacer herboristería cultural, sino descripción viva. Hay un proceso de invención ética, caudaloso, tenaz, incierto, análogo al proceso de invención científica. Millones de intentos, de tanteos, de rechazos, de críticas, de ajustes, de debates, de equivocaciones, hacen emerger en un caso modos de vida y en el otro teorías científicas. Ese hervor inventivo es insustituible, pues de él proceden las novedades, pero no es de fiar. Necesitamos un segundo nivel crítico, de selección, de comprobación, de aseguramiento. La verdad es, ante todo, firmeza. En hebreo se dice *emunah*, «aquello que permite construir encima». Y lo mismo significa *epi-steme*, la palabra que designa el conocimiento verdadero. Y el akadio *kittum*, que -¡oh maravilloso círculo!- significa lo estable, lo verdadero y también la ley. Sin ese nivel de justificación, de legitimación de lo que decimos, es imposible alcanzar la ansiada paz. Ya se lo dijo Sócrates a Eutifrón:

Lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo. ¿No son ésas las cosas que, cuando disputamos y no hallamos un criterio lo suficientemente decisivo, nos con vierten siempre en enemigos, a ti y a mí y a todos los demás seres humanos?²²

La biografía de las invenciones morales nos proporciona simultáneamente un criterio de justificación. Los hechos sugieren la teoría y después la confirman o la niegan. En el mundo de la inteligencia práctica, la experiencia de millones de personas es un argumento digno de tenerse en cuenta. Hay que tomarse el dolor en serio como fundamento de la ética. Y también, por supuesto, la alegría, la admiración y el triunfo. La historia nos proporciona la progresiva aclaración de la experiencia moral, lo que muchas veces deja un

poso amargo porque el ser humano suele aprender mediante el escarmiento. Acaso en la actualidad no seamos mejores, pero podemos ver más claro. Algo es algo.

Las páginas que siguen son una fundamentación de estas tesis.

II. AVATARES DE LA FELICIDAD Y LA JUSTICIA

1

El hombre se ha movido siempre por dos aspiraciones irremediables e irremediablemente vagas: la felicidad y la justicia.¹ Ambas están unidas por parentescos casi olvidados. Hans Kelsen, uno de los grandes juristas del pasado siglo, los describió con claridad: «La búsqueda de la justicia es la eterna búsqueda de la felicidad humana. Es una finalidad que el hombre no puede encontrar por sí mismo, y por ello la busca en la sociedad. La justicia es la felicidad social, garantizada por un orden social.»² La felicidad política es una condición imprescindible para la felicidad personal. Hemos de realizar nuestros proyectos más íntimos, como el de ser feliz, integrándolos en proyectos compartidos, como el de la justicia. Sólo los eremitas de todos los tiempos y confesiones han pretendido vivir su intimidad con total autosuficiencia. Han sido los atletas de la desvinculación.

La historia muestra el juego de influencias entre la felicidad y la justicia. El viejo Platón ya se preocupó y se ocupó de las leyes «que harían a una ciudad feliz».³ Las primeras declaraciones americanas de independencia consideraban que la felicidad era una meta políticamente relevante. La Declaración de derechos del buen pueblo de Virginia (1776) afirmaba que los hombres tienen por naturaleza el derecho a «buscar y obtener la felicidad», y la Declaración de Independencia (1776) proclama que el fin del gobierno es «alcanzar la seguridad y la felicidad». En su artículo 13, la Constitución española de 1812 proclamaba: «El objeto del gobierno es la felicidad de la nación.» Y lo mismo dicen Constituciones recientes y culturalmente lejanas. La de Irán (1989): «La república islámica de Irán tiene como ideal la felicidad humana en toda sociedad humana.» La de Namibia (1990) consagra los «derechos del individuo a la vida, a la libertad y la felicidad». Y la de Corea del Sur dice en su artículo 10: «A todos los ciudadanos se les garantiza la dignidad, y tendrán derecho a perseguir la felicidad.»

No creemos que sean expresiones retóricas, aunque lo parezcan. Delatan la energía que unifica nuestra vida privada y nuestra vida pública, asunto especialmente importante en un momento en que el nexo entre ambas se ha roto, y es necesario reedificar los puentes entre la ética política y la ética personal. La estructura de ese puente, que permite unir la orilla de lo privado y de lo público, es, precisamente, la felicidad.

Pero ¿no es una ingenuidad relacionar la felicidad y la justicia? «¿Es la justicia capaz de hacer felices a los hombres?», se preguntaba Platón, político exaltado y decepcionado. Sólo un cierto angelismo podría afirmar que el justo es feliz aun en medio de las más espantosas torturas. No. La justicia no produce inexorablemente la felicidad personal. No es una dispensadora automática de alegría, amor, paz, salud y concordia. Pero es la mejor garantía, la ayuda más eficaz para que cada uno de nosotros, de acuerdo con nuestros planes, atentos a nuestra situación, realicemos nuestra mejor posibilidad. Tenemos, pues, que hablar de dos tipos de felicidad. Una es la felicidad subjetiva, un sentimiento

pleno de bienestar, personal, íntimo. Otra es la felicidad objetiva, pública, política, social que no es un sentimiento sino una situación, el marco deseable para vivir, aquel escenario donde la «búsqueda de la felicidad» de la que hablaban los textos citados resulta más fácil y tiene más garantías de éxito. Les pondremos un ejemplo muy elemental. Los judíos torturados en los campos de exterminio nazi, humillados, privados de todos sus derechos, despojados de su condición de personas, ¿no recordarían la República de Weimar como una situación objetivamente feliz? Lo cual no quiere decir que entonces no tuvieran desdichas, fracasos y enfermedades. Eso eran infelicidades privadas, pero el marco público no añadía más dolor a ese dolor. La felicidad política es el teleférico que nos deja en el arranque de la pista de esquí. Luego, descrismarnos o disfrutar con la ligereza del descenso es cosa nuestra.

¿Resulta sensato llamar felicidad a una organización social, a un comportamiento comunitario? Sí. Es un recurso lingüístico que utilizamos constantemente. Aunque la salud sea una propiedad personal decimos que las cantarinas aguas de montaña o los aquilinos aires de la sierra son sanos porque favorecen la salud. Pues de la misma manera podemos decir que una sociedad es feliz cuando favorece la felicidad de sus miembros.⁴ En resumen, este libro va a ser una fundamentación genealógica de la felicidad política. Sin ella no es posible lo que todos anhelamos: la felicidad personal.

La búsqueda de la justicia, pues de eso se trata, es una navegación azarosa, tenaz en el empeño e incierta en la meta, que necesita guiarse por la estrella polar de la felicidad íntima. Es más fácil desear la justicia que definirla. Lo único que sabemos por ahora es que pretende convertir la realidad en morada del hombre.

De la vendimia de citas y metáforas extraiga el lector un vino cordial: Cada vez que oiga hablar de la justicia, acuérdesse de su felicidad. Y recuerde también una frase de Mounier, uno de los autores de la Declaración de derechos de 1789: *El pueblo no tiene derechos contrarios a su felicidad*. Curiosa frase.⁵

2

Un sentimiento de injusticia precede a la idea de justicia.⁶ O, para ser más precisos, un sentimiento de injusticia, de ofensa o de humillación. «La más grande y repetida forma de miseria a que están expuestos los seres humanos consiste en la injusticia más que en la desgracia», se quejaba Kant. No en vano, cuando el desdichado se siente abrumado por su dolor, además de quejarse, grita: ¡No hay derecho! El piadoso Job, socavado por el sufrimiento, se encara así con Dios:

Diré a Dios: «No me condenes;
hazme saber por qué me sujetas a juicio.
¿Te trae provecho oprimir,
desechar la obra de tus manos,
y mostrarte favorable a los designios de los malvados?»

Y concluye con una pregunta desgarrada: «Para qué me sacaste del seno de mi madre?»⁷ El Segismundo de *La vida es sueño* repetirá una imprecación parecida: «¿Qué delito cometí / contra vosotros naciendo?»

El sentimiento de injusticia tiene que ver, posiblemente, con el sentimiento de propiedad, y tal vez con el de envidia. El desconfiado Nietzsche, que creía que pensando mal se acertaba casi siempre, supuso que el resentimiento estaba en el origen del ansia de igualdad. En el grito infantil «a mí también» hay un vestigio de reclamación de justicia.⁸ La indignación aparece cuando algo que considero mío, porque lo poseo o por-

que lo merezco, me es arrebatado o no me ha sido dado nunca. Al hablar de la propiedad no nos referimos sólo a los bienes materiales, por supuesto. El buen nombre, la fama, la consideración, el honor entran en juego. La palabra «reconocimiento» expresa un fenómeno de gran importancia psicológica y social. No me basta con que me conozcan, quiero una expresa afirmación de mí a través de ese *re* que ratifica mi existencia ante los ojos de los demás.

Ihering describe el origen patrimonial de la idea de justicia. El hombre conquista la propiedad de algunos bienes y quiere conservarlos. Si alguien de fuera pretende arrebatárselos, aparece un sentimiento de daño o de ofensa, que lleva inevitablemente a una reacción violenta contra esa violencia sufrida.¹⁰ A lo mío sólo puedo acceder yo y en todo caso los míos. La más venerable definición de la justicia -«dar a cada uno lo suyo»-¹¹ considera que la justicia es siempre una devolución. Actúo justamente cuando cumplo con mi deber, es decir, cuando pago mis deudas, materiales o espirituales a los demás.

Por favor, no pasen a ña de jaca sobre la rareza del asunto. Esa idea de justicia tan manida -dar a cada uno lo suyo- se ha vuelto ahora inquietante. Cada vez que uno grita: «¡Quiero justicia!» está pidiendo a alguien que le devuelva lo suyo. Pero ¿qué, a quién y por qué? Preguntas difíciles de contestar. La ancestral definición del comportamiento justo tiene como antecedente una propiedad de la que su dueño no puede disponer en ese instante porque al parecer está en poder de otro. Tomás de Aquino expone en un texto certero este fenómeno que va a emerger como un guadiana argumental con mucha frecuencia: «Si el acto de justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, es porque dicho acto supone otro precedente, por virtud del cual algo se constituye en propiedad de alguien.»¹² Necesita hacer depender la justicia de un *gancho trascendental* que la mantenga en alto. Lo llamamos *gancho trascendental* -expresión que a una de nosotros le parece horrible, pero que acepta porque no tiene otra mejor porque justifica una afirmación enganchándola a un nivel superior, a veces meramente postulado o fingido. (Cada vez que oiga hablar de fundamento metajurídico o metalingüístico o metaético, o metacualquier cosa, piense que le están hablando de un *gancho trascendental*.)

¿Cuál puede ser la fuente de esa propiedad de la que depende la justicia? Ya sabemos de dónde vienen otras propiedades: de la fuerza, la inteligencia, el trabajo, la herencia. Al parecer, muchas de las fincas pertenecientes al Ministerio de Defensa español tienen como título de propiedad un misterioso D. C., que no es sino la abreviatura de Derecho de Conquista. No hay oscuridad alguna en el origen de esas pertenencias. Pero al hablar de justicia en abstracto -como comportamiento justo o como justicia social- no están las cosas tan claras. Cuando se le dice a usted que es justo que pague impuestos proporcionales a sus ingresos, se le está diciendo que tiene algo que pertenece a otro, y que debe devolverlo. Notable pretensión que no suele explicarse. Es justo pagar las deudas, es decir, lo que se debe. Pero ¿de dónde vienen los deberes? En la Constitución francesa de 1793 se incluyó un rarísimo artículo que decía: «La beneficencia pública es una deuda sagrada.» Tenga un poco de paciencia. Estas creencias tienen una genealogía muy larga que nos deparará muchas sorpresas.

La lógica de la propiedad y del intercambio no es puro materialismo, a la vista está. La evolución moral ha ido interiorizando conceptos y valores que en su origen sólo servían hacia fuera. La propiedad de cosas se convirtió en autopropiedad, propiedad de uno mismo, fenómeno que se ha convertido en definición de la «persona humana». Persona es el ser que se posee a sí mismo reduplicativamente, dice Zubiri.¹³ Sólo el hombre libre, dueño de sí, era persona en las culturas antiguas.

Volvamos al dominio físico. Los bienes comenzaron a intercambiarse muy pronto. No hay sociedad, por muy rudimentaria que sea, que no haya practicado el trueque, y

no se puede practicarlo sin preguntarse si los dos objetos intercambiados tienen el mismo valor. La aparición de la moneda hace aún más necesario ese cálculo. La justicia comienza siendo una norma de comercio. En los primeros textos legales que nos han llegado, trayendo las huellas de la invención del mundo, encontramos una y otra vez el afán por precisar precios, pesos y compensaciones. Leemos en las leyes de Ur-Namma (2112-2095 a.C.):

Si un hombre repudiase a su primera esposa, pagará un mana (500 gramos) de plata.

Si un hombre repudiase a una viuda, pagará media mana (250 gramos) de plata.

Si un hombre sin mediar contrato de matrimonio yaciese sobre el regazo de una viuda, no pagará ninguna cantidad de plata.¹⁴

El Código de Esnunna, primer texto legal en lengua acadia, de 1800 a.C., nos sumerge en el ajetreado mundo del comercio y de los pleitos. Empieza con una lista de precios: «Un *kur* de cebada por un siclo de plata. Tres silas de aceite fino por un siclo de plata.» Produce la misma sorpresa y enternecimiento que causaría encontrar una lista de la compra de hace cuatro mil años. Después comienza a enumerar las indemnizaciones. «Si un hombre le muerde la nariz a otro hombre y se la arranca, pagará una mina de plata. Un ojo: una mina; un diente: media mina; una oreja, media mina. Una bofetada en la cara pagará 10 siclos.» Para quien quiera hacer sus cuentas, diremos que una mina equivalía a 330 gramos de plata y un siclo a 80.¹⁵

La fijación de tarifas era tan importante para la población, que el rey UruKagina (2350-2300 a.C), cuando hace un balance de las reformas legales que implantó al llegar al trono, menciona con gran orgullo la corrección de muchos precios. Únicamente mencionamos uno:

Desde los lejanos días, desde la aparición de la semilla, en aquellos días: Por llevar un cadáver al cementerio el *uruh* recibía siete jarras de cerveza, 420 panes, 2 *ul* (60,6 litros) de cebada *hazi*, un vestido, un cabra guía y una cama.

Ésas eran las normas de tiempos anteriores. Las nuevas, reputadas más justas, eran:

Por llevar un cadáver a un cementerio el *uruh* recibe ahora 3 jarras de cerveza, 80 panes, una cama y una cabra guía.¹⁶

3

Resulta emocionante esta humilde minuciosidad de la aurora del derecho. Por sus líneas transita la humanidad. Como todas las grandes cosas, la idea de justicia nace de los avatares de la vida cotidiana, de sus necesidades, aspiraciones y conflictos, que son muy parecidos en todo el universo. Por eso la idea es también universal. La encontramos en todas las culturas, expresada mediante grandes sistemas metafóricos recurrentes: equilibrio, igualdad, reciprocidad, orden, rectitud. Si alguien me quita lo mío, me ofende y daña, y debe restituir. Si vendo algo, deben pagarme lo convenido. Si doy algo, deben corresponder a mi regalo.

Los papúas kapauku llaman a la justicia *uta-uta*, «mediomedio», lo que simboliza la idea de equilibrio. La balanza se convierte en su símbolo, tanto para los ukomi del Gabón como para los occidentales contemporáneos. Lo justo es pesar bien, ya lo hemos

visto. En latín las palabras «compensación» y «recompensa», derivan de pesar. En todas las culturas se rechaza con violencia al que altera los pesos. Cuando el equilibrio se rompe, por ejemplo mediante la ofensa, hay que restablecerlo cuanto antes. La venganza es uno de los medios para conseguirlo.

Otra imagen recurrente es la igualdad. Los lozi de Zambia llaman a la justicia *tukelo*, que significa «igualdad», y eso es lo que significa también la palabra «equidad», y, en su origen, la palabra griega *diké*. Para ser justo es necesario pagar lo mismo con lo mismo, devolver lo que se tomó en préstamo, valorar de la misma manera las cosas iguales, ser imparcial en el trato. El afán por no ser discriminados hizo que los griegos valoraran palabras comenzadas por el prefijo *iso*, que indica igualdad. En especial, reclamaron la *isonomía*, igualdad ante la ley, y la *isegoría*, igualdad en el uso de la palabra en la asamblea.¹⁷ La ley del talión -«ojo por ojo y diente por diente»- es la perfecta formulación de esta justicia del equilibrio y de la igualdad.

En estrecha relación con ella hay en todas las culturas un vivo sentimiento de reciprocidad. Quien recibe algo tiene que corresponder. Hace muchos años, Marcel Mauss, un conocido antropólogo, se preguntaba cuál es el principio que hace que en las sociedades arcaicas el don recibido haya de ser compensado obligatoriamente. ¿Qué fuerza hay en lo dado que obliga al receptor a corresponder? Los cabileños estudiados por Pierre Bourdieu tienen tan presente la idea de reciprocidad que hacer un regalo excesivo produce una ofensa tremenda, al no permitir que el otro pueda corresponder. Lo mismo ocurre en Japón. La importancia concedida a la gratitud y a la devolución de la deuda hace que el japonés sea muy receloso respecto a los regalos. No quiere caer en las leyes del *on*, de la deuda. El lenguaje recoge este recelo ante los favores. Los japoneses usan para dar las gracias la palabra *katajikenai*, que está escrita con el signo utilizado para expresar «insulto» o «desprestigio». Significa a la vez «me siento insultado» y «estoy agradecido», lo que demuestra la ambivalencia de la situación.¹⁸

Los psicólogos sociales han llegado a hablar de una «compulsión a devolver». Esta lógica del regalo, del don, tiene una función social de gran importancia. Los !kung del Kalahari mantienen un sistema de intercambios *-hxaro-* que sirve como red de compromiso y seguridad, puesto que todos están un poco en deuda con todos. Y lo mismo los melanesios estudiados por Malinowski, que tienen un sistema de toma y daca con cálculos mentales que siempre se saldan equitativamente. Hay un sistema de intercambio llamado *kula*, en que cada parte cuida de que el otro cumpla su compromiso.¹⁹

Sin descanso y sin planos se fueron construyendo las lógicas del corazón y las lógicas de la ciudad. Poco a poco el caos se fue ordenando.

Isaías hace decir a Dios:

Yo hice la tierra y yo, crié al hombre sobre ella.

Yo le levanté para la justicia.

Él edificará mi ciudad.²⁰

4

La noción de «orden» es otro hilo del barroco tapiz de la justicia. La idea de que el universo está regido por leyes implacables y de que lo justo consiste en ajustarse a ellas ha tenido siete vidas filosóficas y teológicas. Así entendida, la justicia no es un comportamiento, sino el esplendor del orden cósmico. Lo injusto se ha convertido en lo antinatural. ¡Atención! Ésta es la primera aparición del guadiana. La naturaleza es esgrimida como un punto de referencia, como un *gancho trascendental*. De él va a pender lo bueno. Lo natural es bueno, lo que va contra la naturaleza es malo. El misterioso Parménides,

que aparece en el comienzo de la filosofía griega, brillante y frío como un emperador de la sal, narra el acelerado viaje que le lleva «guiado por el derecho y la justicia»²¹ al reino de la Verdad bien redonda. La justicia rige la naturaleza con mano firme. «Mantiene firmes sus cadenas, sin permitir que al relajarlas se engendren o perezcan los seres.»²² Las leyes que rigen el cosmos regulan todas las cosas, las animadas y las inanimadas. Solón intentó traducir en leyes la armonía original, trasponiendo a la ciudad las leyes de la naturaleza, que la soberbia del hombre se empeñaba en deshacer. Platón cuenta en el *Protágoras* que cuando los hombres estaban a punto de perecer por su *hybris*, por su desmesura, Zeus envió un regalo que les salvaría de morir: la ley y la justicia.

Cuando una idea se repite en culturas muy distintas, debemos pensar que deriva de una experiencia digna de ser tenida en cuenta. El orden que rige todo el universo es una de ellas. Para comprobarlo, vayamos a la China antigua. Lao-tzu (570-490 a.C.) descubre en el tao la gran legalidad. Hay que seguirlo, someterse a la naturaleza, no actuar, no rebelarse, discurrir por ella como por un tranquilo río. Cansado del desorden del imperio, Lao-tzu fue coherente y no se enfrentó a él. Montó en un carabao azul, se alejó hacia Occidente, dejó a su amigo Yin Hsi un libro enigmático de 5.000 caracteres, llamado *Tao Té-ching*, y desapareció.

Confucio, veinticinco años más joven, era en cambio enérgico e intervencionista. Añoraba, sin duda, una época de dorada sabiduría, cuando los gobernantes no habían perdido su primitiva sencillez natural, y no era necesario todavía imponer nada. «Sin hablar, sin mandar, eran obedecidos; sin ellos hacer nada, todo marchaba.» Dichosa edad. Pero los tiempos se habían tornado inclementes y era necesario restaurar la virtud y la justicia. Chuang-tzu, un discípulo de Lao-tzu, nos cuenta una visita que Confucio hizo a su complicado maestro:

Confucio fue a visitar a Lao-tzu y le habló de la caridad y de la justicia. Lao-tzu le interrumpe: «Al que aventando el grano se le ha metido algo de paja en el ojo, todo lo ve trastocado; el que es molestado por una nube de mosquitos no puede dormir en toda la noche. Eso me pasa a mí al oírte hablar de la caridad y de la justicia; me siento tremendamente molido y aturdido. Haga, mi Maestro, que el mundo no pierda su primitivo ser natural. Pliéguese, mi Maestro, cuando sople el viento y levántese cuando tenga fuerza.» Confucio volvió a su casa aturdido. Durante tres días permaneció en silencio. Sus discípulos le preguntaron: «Maestro, ¿qué enseñanza has sacado de la visita a Lao-tzu?» «Vi al dragón, oí hablar al dragón; le vi subir a las nubes y alimentarse de luz y de oscuridad.»²³

La idea de que en la realidad hay un orden impreso, una ley estructural, y que la justicia consiste en acomodarse a ella, ha tenido larga vida en nuestra cultura. El derecho natural -ese guadiana multiforme que atraviesa la historia aunque solo emerja a ratos y lo haga con frecuencia disfrazado, ese omnipresente *gancho trascendental*- tiene aquí uno de sus antecedentes. Cumple, aquí y en China, una importante función. Servir de criterio para discernir lo justo y lo injusto, lo correcto y lo incorrecto, cuando estas nociones planteen problemas. Apelando a él se cierra por el momento cualquier debate. No lo olvide.

Aún nos queda por analizar un último sistema metafórico de la justicia. La justicia es rectitud. Los wolof del Senegal la representan como un camino recto y bien trazado. «Regla» y «reglamento» son palabras que designan la línea recta y el modo correcto de hacer las cosas. Un camino torcido es un mal camino, una senda que extravía. De esta metáfora derivan palabras muy usadas en nuestros idiomas: derecho, *rex regere*, *dirigire*, *directum*, *diritto*, *droit*, *Richter*, *Richtsteig*. En la antigua Babilonia para nombrar la justicia se usaba la palabra *mísaru(m)*, que significa «dirigirse directamente» (interesante pleonasma), «corregir», «reparar».²⁴

La rectitud va más allá de la ética del intercambio. Por su mediación la justicia acabó por convertirse en muchos sitios, por ejemplo en Grecia, en la virtud por excelencia. Ser justo es ser bueno, hacer las cosas correctamente, de acuerdo con las reglas, no solo jurídicas sino también morales. Una famosa máxima del jurista romano Celso une las dos nociones de justicia, lo bueno y lo igual: *Ius est ars boni et aequi*.²⁵

La noción de justicia se ha ampliado hasta solaparse casi con la de bondad. El pueblo hebreo amplió todavía más este dinamismo expansivo. Consideró la justicia como la virtud que nos hacía más semejantes a Dios, una virtud donde no se subraya tanto la igualdad como la compasión y el cuidado. Algunas feministas actuales también han opuesto una justicia femenina del cuidado y de la compasión, a una justicia masculina de la igualdad desvinculada.²⁶ La Biblia les da la razón cuando dice: «Dios tiene entrañas de misericordia.» Si tenemos en cuenta que *rahamin* («entrañas») es el plural de *rahem* («vientre materno», «matriz», como en castellano «hijo de mis entrañas»), la expresión bíblica podría traducirse: «Dios tiene una matriz compasiva», lo que presta a Dios una esencia más femenina que varonil.²⁷ En hebreo los dos términos claves para hablar de justicia son *tzedaká* y *mishpat*. La palabra *mishpat* significa la sentencia dada por un juez, la norma, el derecho, la ley. La palabra *tzedaká* se traduce mejor como «rectitud». Va más allá de la mera justicia, pues implica generosidad y compasión por los oprimidos. No es una justicia de igualdad, sino una predisposición en favor de las viudas, los huérfanos, los extranjeros, es decir, los pobres. Lo más llamativo en la obra de los profetas hebreos es el afán con que predicaban la «búsqueda de la justicia». Mientras que la justicia del cálculo es pasiva -espero que me den o me devuelvan-, ésta es activa. El don va primero. La bondad es expansiva.

No bastaba con respetar la justicia: había que luchar por ella, perseguirla: «Buscad la justicia, restituid al oprimido, defended al huérfano, implorad por la viuda.»²⁸ «Ya te he mostrado, oh, hombre, qué es lo bueno y qué es lo que el Señor requiere de ti. Sólo hacer justicia y amar la misericordia (*jesed*, que está relacionada con *tzedaká*) y caminar humildemente con tu Dios.»²⁹ Jesús de Nazaret amplió esta justicia expansiva. «Buscad el Reino de Dios y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura.» Tal vez el Reino de Dios tenga que ver con la Ciudad cuya construcción estamos historiando. Eso es lo que dice la teología de la liberación.³⁰

De una justicia casi aritmética se ha pasado a una justicia compasiva, de una calculada regla de interacción a una formulación de la bondad, de la restauración de un orden alterado a la instauración de un orden nuevo. En las antiquísimas monarquías mesopotámicas, uno de los rasgos del rey justo era que condonaba las deudas. Así termina el edicto de UruKAgina (2350-2300 a.C): «Perdonó las deudas y construyó un canal.» La memoria nos lleva hacia una metáfora lejana. La palabra china *fa*, «ley», significaba originariamente «el que abre las compuertas del agua». UruKAgina fue justo por partida doble.

Es sorprendente esta penetración de la compasión en la justicia. La teología cristiana no acabó nunca de explicar cómo la justicia divina podía ser compatible con su misericordia infinita. A Nils Bohr, uno de los grandes físicos del siglo pasado, este asunto le intrigó tanto que le llevó de la teología a una teoría física: el principio de complementariedad. Los caminos de la invención son misteriosos, ya se lo dijimos.

Alguna experiencia profunda y dilatada debe de ser la fuente de esa relación, que observamos también en la historia del derecho penal. El derecho se racionaliza, pero al mismo tiempo se dulcifica. ¿Por qué? Las penas tienen que disuadir a la gente. Eso era lo que la razón indicaba. En 1734, Felipe V publica una pragmática por la que se condena a muerte a cualquier persona de diecisiete años cumplidos que robe en la Corte o en cinco leguas a la redonda. No era una excepción. En Alemania el robo también estuvo penado con la muerte hasta el siglo XVIII, y sólo movido por las tendencias humanitarias de ese siglo Federico el Grande abolió esta norma en 1743. La lógica del escarmiento es implacable. No hay razones lógicas para limitar el terror del castigo. «Es terrible que la gente pierda el miedo», decía el sensible y cauteloso Spinoza. Las penas, tradicionalmente, eran una compensación del daño, pero también un ejemplo. Lo que los juristas italianos llaman la *terribilitá*. Carbasse cita la *Nouvelle Coutume de Bretagne*, cuyo artículo 637 dice que «las penas serán prontamente ejecutadas en los lugares más ejemplares, para terror del pueblo». Desde el siglo X es la doctrina oficial de muchos príncipes. Los fueros de Béarn disponen que el que ha fabricado títulos falsos «sea paseado por la villa, con el falso título clavado en la frente con dos clavos, mientras el alguacil grita *qui tau fara tau penera* (quien esto hiciere, soportará este castigo). Se dice incluso que Guillermo el Conquistador, en el siglo IX, siguiendo la tradición de sus predecesores, decidió reemplazar la pena de muerte, demasiado anodina, por una doble y atroz mutilación, cegar y emascular al condenado. No fue la razón, sino la piedad ante el dolor excesivo lo que aplacó esos furores justicieros.³¹

Justicia, compasión y humanidad han ido juntos por la historia. Y debemos aprender de esta experiencia ancestral. Los antiguos griegos afirmaban que la *epieikeía*, la superación de la justicia estricta, y *oiktos*, la consideración humanitaria, tenían que aplacar el rigor de la ley. El corifeo de *Los heraclidas* dice que Atenas siempre quiere ayudar a los necesitados, en unión de la justicia. La justicia llegó a ser entendida en Atenas como «ayuda al débil».³²

Los juristas romanos inventaron el término *humanitas*, y lo relacionaron con la compasión y con la dignidad humana. ¡Fantástico descubrimiento! La palabra apareció en el círculo del joven Escipión (cónsul en el 147 a.C). «Con la nueva palabra», escribe Schultz, en su bellissimo libro sobre el derecho romano,³³ «se quiere dar expresión al sentimiento de dignidad y de sublimidad que son propios de la persona humana y la sitúan por encima de todas las demás criaturas de este mundo. Este singular valor de la persona humana obliga al hombre a construir su propia personalidad, a educarse, pero también a respetar y favorecer el desarrollo de la personalidad ajena. Quien siente estos deberes y lo prueba con los hechos no sólo se llama hombre, sino que lo es, es *humanus*.» Esta idea de una esencia humana reduplicada y exigente va a hacer fortuna. El hombre natural tiene que humanizarse culturalmente.

Parece que la compasión nos hace identificarnos con los otros seres humanos, más allá de silogismos. Por eso es tan necesario educar una compasión inteligente. La dureza de corazón es la pérdida de algo esencial al ser humano; según el diccionario, la pérdida de su humanidad. Hagámosle caso.

La compasión, participación en el dolor ajeno o en sus intereses, ha sido fomentada por las grandes religiones, que han sido profundas educadoras del alma humana. Para los budistas es la actitud espiritual correcta. Buda creía, como la mayor parte de los pensadores y hombres religiosos indios posteriores a *los Upanishads*, que todo es dolor. Descubrir esta desesperada verdad era la máxima demostración de sabiduría. De ella brota, como una flor consoladora y triste, la compasión universal. La enseñanza de Buda no es una teoría pensada, sino una actitud vivida por sus seguidores, que se dedican fervientemente a la meditación sobre el amor y la compasión universal (*karaniya-metta sutta*). Todo ser vivo, grande o pequeño, maravilloso o vulgar, merece esta piedad cuidadosa, esta solidaridad en la finitud.

A partir de Mencio, una de las características del confucianismo y de todo el pensamiento chino es la creencia en la bondad natural de los hombres. Para apoyar esta afirmación, Mencio señalaba:

Un hombre sin sentimiento de piedad no es un hombre; un hombre sin el sentimiento de deferencia y complacencia, no es un hombre, y un hombre sin el sentimiento del bien y del mal, no es un hombre. El sentimiento de la conmiseración es la semilla del amor.³⁴

Las religiones del Libro -judaísmo, cristianismo, islamismo- han dado mucha importancia en su teología y en su vida a la misericordia de Dios. Nos ha llamado la atención la idea que de ella tenían algunos teólogos musulmanes. Según Ibn' Arabi, el nombre real de Dios es *rahman*, el Misericordioso. Lo curioso es que con esta palabra no se designa un sentimiento de compasión, sino un acto cosmogónico de compasión. Como dice al-Qasani: «La misericordia pertenece esencialmente a lo Absoluto, porque éste es, en esencia, generoso.» Hemos descubierto así un círculo mágico: amor-compasión-generosidad.

La identificación con el sufrimiento ajeno es un sentimiento cercano al amor. Un amor mínimo, pero universalizable al menos, que ha influido poderosamente en nuestra evolución moral. En el capítulo X veremos cómo ha transfigurado la política, con la idea de fraternidad, uno de los tres lemas de la Revolución. Puede pasar allí si quiere seguir el hilo que desenrolla este ovillo.

Muchas lenguas recogen el parentesco entre la compasión y el amor. La palabra «caridad» es un ejemplo. Significaba «amor» y ahora se ha convertido en un afecto compasivo. Cuando pedimos algo «por caridad», no apelamos tanto al amor como a la «piedad», palabra esta que designaba en latín el amor por los padres o el respeto a la divinidad, antes de ser atraída al campo de la compasión. El ifaluk *fago* significa amor-tristeza-compasión. Levine describe así la moral del pueblo nyimba, de Nepal: «La moral nyimba no permite evaluar el amor en el sentido occidental. No tienen ninguna palabra o concepto para describir la idea de "amor", sea divino, parental o sexual.» Los parientes hablan de tener un sentimiento de «compasión» o un «amor compasivo» (*snying rje*). En ruso existe también la palabra *zálost*, que significa lo mismo.³⁵

Egoísmo y compasión son los dos mimbres básicos del comportamiento humano. Cuando sentimos el sufrimiento de otra persona nos parece que ha surgido un enemigo común. El dolor es la bestia a abatir. Ese rechazo es la imagen en negativo de la búsqueda

da de la felicidad que reconocemos como impulso y derecho básico. La compasión proporciona un firme fundamento a la actitud moral, como han visto Schopenhauer, Habermas, Horkheimer, Rorty y otros muchos. Habermas cuenta que después de haber discutido en muchas ocasiones con su amigo Herbert Marcuse, el olvidado ideólogo del 68, sobre la posibilidad de fundar una ética, fue a verle durante su última enfermedad:

Herbert estaba bajo cuidados intensivos en un hospital de Frankfurt, con todo tipo de aparatos controlándole a derecha e izquierda. Ninguno de nosotros sabíamos que esto era el principio del fin. En aquella ocasión, en verdad nuestro último encuentro filosófico, Herbert conectó con la polémica que mantuvimos dos años antes, y me dijo: «Sabes, ya sé dónde se originan nuestros juicios de valor más básicos; en la compasión, en nuestro sentimiento del sufrimiento de los demás.»³⁶

9

¿Cómo se ha pasado de la simetría del trueque a la asimetría de la compasión? ¿Ha sido una equivocación, un deslizamiento semántico, o es el despliegue de una necesidad, el desarrollo de un proyecto que se va precisando?

La historia nos sugiere que ha habido una ampliación continua de la idea de justicia, una dialéctica creadora que rompe la estabilidad y la repara a un nivel más alto. Piaget explicó la marcha de la inteligencia hacia la racionalidad por un incesante proceso de equilibrios, desequilibrios y búsqueda de un equilibrio más firme. Estoy seguro de algo, pero un problema o un hecho nuevos rompen mi seguridad. Entonces tengo que buscar una solución que me permita recuperar la serenidad perdida. Según él, la ciencia aparece como resultado de esa búsqueda del equilibrio más firme. Pues bien, es muy posible que la búsqueda de la justicia haya experimentado un proceso parecido. Se funda en la igualdad, pero, de repente, se experimenta que eso no basta. La compasión, por ejemplo, me impulsa a dar sin haber recibido previamente. Lo mismo hacen el amor o la generosidad. Son inventivas y progresistas: rompen el equilibrio y lo reajustan después.

Hemos esbozado la genealogía de la justicia. La historia de una experiencia que se va clarificando en su propio decurso. La palabra «ex-periencia» significa «lo que se ve durante un viaje». Penetrante metáfora. El mismo desarrollo de la experiencia va aclarando su contenido. Ahora sabemos que el equilibrio en la convivencia puede buscarse de muchas maneras:

dando a cada uno la misma cosa,
dando a cada cual lo que merece por su conducta,
dando a cada cual aquello que es suyo, aunque nunca lo haya poseído,
dando a cada cual lo que necesita.

Son modos muy diversos de restaurar el equilibrio. ¿Cuál le parece más adecuado?³⁷ La idea moderna de justicia, por caminos que vamos a detallar después, ha prestado atención a la idea de «necesidad». La justicia consiste en dar a cada uno lo que necesita. Al menos lo que necesita perentoriamente. Deja de ser un buen arreglo de cuentas, la restauración del equilibrio, para convertirse en una utopía, concretada en la noción de «justicia social», tan duramente criticada por muchos juristas y filósofos.³⁸

Pero la posibilidad más extraña y novedosa nos parece la tercera: «Dar a cada uno lo que es suyo, aunque nunca lo haya poseído o no haya podido disfrutar de ello.» Devol-

ver la libertad a un esclavo que acaso haya nacido en esclavitud es darle algo suyo que jamás había poseído realmente. Una ocurrencia muy peculiar.

Frente a la justicia cerrada, hemos inventado la justicia abierta. Al menos lo estamos intentando. Frente a la justicia mínima del equilibrio, la justicia máxima de la ascensión.³⁹

Ya hemos narrado el dinamismo básico. El ser humano busca su felicidad, la que él siente en su cuerpo, en su corazón, en su espíritu, algo personal e intransferible. Pero ese proyecto solitario no puede realizarlo a solas. La felicidad política aparece como condición necesaria para su felicidad personal.⁴⁰ Necesita de los otros para ser autónomo, lo que dicho así parece una paradoja ingeniosa. Ahora tenemos que ver los modos en que esa búsqueda de la justicia se va concretando y, después, ver las soluciones que son correctas. Si al lector le interesa el tema puede pasar página y entrar en el

Libro de las invenciones morales.

Libro segundo

Que trata de las invenciones y las luchas morales

La realidad es compleja y está llena de paradojas. Como una patética revelación, el hombre descubre su soledad. Nace con necesidades urgentes y proliferantes, pero sin manual de instrucciones para vivir. En todas las sociedades surgen los mismos problemas y las mismas aspiraciones. La búsqueda de la justicia -esa reformulación social de la felicidad- es una historia agitada, llena de luces y sombras, en la que todos podemos reconocernos, puesto que es la historia de nuestra humanización. Somos una especie que no acaba de encontrar su lugar bajo el sol. En pleno Renacimiento, Pico de la Mirandola hace que Dios le diga al hombre: «Ni celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal, así te hemos creado para que puedas ser tu propio creador y constructor. A ti sólo te hemos dado la libertad de crecer y desarrollarte según tu propia voluntad.»

Las historias que siguen apuntan por caminos diferentes a una nueva definición, voluntariamente elegida, del ser humano. Pueden comprobarlo.

III. LA INVENCION DE LAS NORMAS

1

Por el cielo cruza una bandada de patos. Mantienen una estricta formación en punta de flecha. ¿Quién ha ordenado que vuelen así? ¿Ha habido un legislador poderoso y omnisciente que lo haya mandado? No. La cosa es mucho más sencilla. Volando así, cada ave tiene que realizar menos esfuerzo, pues se beneficia de la hendidura que en el aire deja su predecesora. Todos los animales que viven en grupo generan orden porque sus motivaciones coinciden. El estudio de la conducta de los insectos sociales revela que la cooperación se implanta por sí sola. Es fruto de interacciones entre individuos.¹

Las aves y los insectos lo tienen más sencillo que otros animales, porque están unificados por un mismo fin. Migrar, por ejemplo. Sobrevivir. Los animales más sofisticados, como los chimpancés, lo tienen ya más difícil. Las distintas metas tienen que coordinarse mediante procesos de fuerza. Y también, al parecer, de astucia. Se han descubierto intrigas, conjuras y alianzas entre chimpancés para derrocar al fuerte. También se ha comprobado la existencia de conductas de ayuda, de cooperación, de apoyo mutuo.² Más complicada todavía es la especie humana. La habilidad para crear ajustes por medio de la interacción -como los que se dan en un vagón de metro atestado, entre estación y estación- no fue suficiente. Las normas tuvieron que introducir más orden en el comportamiento. En forma de costumbres, de imposiciones religiosas, de coacciones sociales. No es casualidad que «ordenar» signifique «mandar» y «establecer una precisa disposición». Las dos cosas a la vez. Los sentimientos bastan para regular los grupos muy pequeños, pero al ampliarse los grupos se amplían también los problemas. El código de hormiguero -que puede funcionar en un régimen furiosamente patriarcal- deja de ser eficaz cuando varios hormigueros tienen que interaccionar. O cuando cada hormiga quiere tener el suyo propio. La inteligencia práctica se aplicó a resolver los problemas que la misma inteligencia planteaba. Así andamos siempre: tapando apresuradamente los agujeros que previamente hemos abierto. El resultado son las grandes creaciones y la ansiedad.

Sin duda heredamos de nuestros ancestros animales el sistema más elemental de zanjar problemas: la fuerza. Atender y respetar al débil es una empresa muy poco natural. La naturaleza desprecia a los débiles y enfermos, como muy bien saben los zoólogos. El ser humano ha introducido un nuevo sentimiento al tener que cuidar de sus crías durante largos años. Es probable que los lazos afectivos permitan que grupos pequeños convivan en paz, y que expliquen la atención al desvalido, enfermo o deforme, pero la explicación resulta insuficiente cuando salimos de esos núcleos familiares. A Nietzsche le extrañó tanto esta benevolencia que la consideró una perversa alteración de las leyes de la naturaleza. Afirmó que la moral era obra del resentimiento del débil contra el fuerte.

Fueron los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea, como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo.³

Pero luego los débiles reclamaron también un valor. Muchos siglos antes que Nietzsche, Platón había escrito algo semejante:

En mi opinión son los hombres débiles y la masa los que establecen las leyes. Para sí mismos, para su propia utilidad implantan leyes, prodigan alabanzas y censuras; quieren atemorizar a los que son más fuertes que ellos.(...) dicen que es feo e injusto poseer más cosas que los demás. Pues, en mi opinión, consideran una felicidad el tener lo mismo, siendo inferiores.⁴

Nosotros no creemos que nuestra idea de justicia haya sido el triunfo del inferior sobre el superior, sino de la inteligencia sobre la fuerza. Una bella victoria. Por eso su desarrollo va acompañado de una progresiva racionalidad. De un pensamiento mágico-religioso se va pasando a otro más crítico, mejor fundamentado y universalizable. Por ejemplo, la mayoría de las culturas rechaza la idea de que las desgracias puedan provenir de causas naturales. La tarea del chamán consiste en identificar al culpable mediante la adivinación, para lo cual entra en trance con la ayuda de drogas, humo de tabaco y sonidos monótonos de tambores. El pueblo exige venganza y el malhechor es castigado.⁵ La inteligencia hace mucho tiempo que desconfía de estos desayunos con la trascendencia. Haber prescindido de tales costumbres nos parece un progreso, ¿o es que le gustaría ser juzgado por un chamán?

2

En su origen, moral, religión y derecho se entremezclan. Una de las constantes de la inteligencia humana es analizar, ir desde lo confuso a lo claramente separado. Cada sociedad inventa una moral que durante siglos puede mantenerse estable, porque goza de eficaces mecanismos de reproducción e inmunización. Llamamos inmunización a la defensa dogmática contra la evidencia o la crítica. Las religiones adventistas americanas habían predicho que Cristo descendería a la Tierra el 22 de octubre de 1844. No sucedió, pero tras las acomodaciones pertinentes, sus sucesores, los Testigos de Jehová, predijeron que ocurriría en 1914. Tampoco sucedió. Lo pospusieron hasta 1975. Y según dicen los que saben de esto, por fin ocurrió lo esperado, y ese año terminó la existencia humana. Nosotros, desde luego, no nos hemos dado cuenta.

Una teoría se inmuniza cuando introduce cambios cosméticos para anular las evidencias en contra. O cuando al final sacrifica la evidencia accesible a todos en aras de una sedicente evidencia superior, privadísima e incommunicable. Superstición significa: lo que sobrevive a la evidencia en contra, a la experiencia, a la razón. Es una momia que se cree aún viva. Rendirse a la evidencia, es decir, hacer caso de las experiencias contrarias o de los argumentos opuestos, nos parece un progreso. Un progreso difícil, porque el ser humano gusta de la novedad pero la teme. Es un híbrido de águila y de avestruz. Como era de esperar, también en el derecho se ha dado ese afán estadizo por mantener la tradición, por cobijarse bajo ella. Así se explica la persistencia de integristas jurídicos.⁷ La legislación sobre la mujer casada en España hasta hace muy poco fue un ejemplo.

Todos los sistemas normativos -religión, moral, derecho, costumbres- pretenden defender o fomentar los valores que cada sociedad considera fundamentales. Al hablar de «valores» no estamos haciendo filosofía apresurada, sino descripción. Nos referimos a los comportamientos, actitudes, objetos, personas que resultan deseables o repulsivos, convenientes o perturbadoras. En las culturas más primitivas, los valores a defender son fundamentalmente la cohesión del grupo, la paz social, la colaboración, ya que sólo si se mantienen se puede asegurar la supervivencia individual. Los indios zuñi, de América del Norte, valoran sobre todo la paz. Los mbuti, cazadores recolectores del Congo, creen que el verdadero hombre es aquel que sabe evitar el conflicto. Los !kung, bosquimanos del desierto de Kalahari, se esfuerzan en impedir la escisión del grupo.⁸ Para los kabyle de Togo ser miembro de una ciudad es estar gobernado por las leyes y respetar sus prescripciones y prohibiciones sagradas. Significa también reconocer al vecino como un socio hacia el que se tienen obligaciones. En cambio, la sociedad occidental contemporánea, muy puntillosa acerca de la independencia personal, considera que la autonomía individual es previa y más importante que el bienestar del grupo. Pero conviene recordar que esta idea de autonomía e independencia (*autarqueia*) designó primero en Grecia la capacidad de una ciudad para sobrevivir frente a sus enemigos. Antes que una aspiración individual fue una aspiración de la comunidad.

Las normas están al servicio de ese vago y necesario proyecto al que hemos llamado justicia. Justicia es siempre actuar respetando determinados valores. Una parte de las normas morales se imponen por medios coactivos. Es lo que llamamos Derecho. Aparece así como el modo expeditivo de alcanzar la justicia. Ambas palabras, derecho y justicia, van unidas continuamente. Los documentos jurídicos más antiguos son los textos legales sumerios. Las «Reformas» de UruKagina (2350-2300 a.C.), las leyes de Ur-Namma (2112-2095 a.C.), las leyes de Lipit-Istar (1934-1924 a.C.) y las más conocidas leyes de Eshnunna y Hammurapi demuestran la existencia de instituciones jurídicas muy evolucionadas.

No nos interesa hacer una historia del derecho, sino ponerlo como ejemplo de progreso moral, descubrir su rumbo. El derecho intenta resolver conflictos y para ello va haciéndose cada vez más racional, es decir, más capaz de argumentar sobre lo que hace. Y también más justo, es decir, adquiere mayor eficacia para facilitar la felicidad privada y para satisfacer las expectativas de los individuos. Lo vamos a ver estudiando tres asuntos: la reglamentación de la venganza, la aparición de los jueces y la figura del legislador. En un capítulo posterior, al hablar de la lucha contra la arbitrariedad jurídica, completaremos esta marcha hacia la razón.

3

En un principio, la venganza tuvo que ser un desahogo pasional, la hija loca y desmedida de la furia. Pero muy pronto fue limitada por reglas. Casi todas las culturas han tenido miedo de la violencia desatada. Para los gamos de Etiopía, la venganza es demasiado peligrosa para correr el riesgo de permitirla. Entre los beduinos de Jordania sólo se permite en caso de estupro o de daño grave y voluntario a la integridad física de la persona, y aun en estos casos las partes pueden elegir someterse al arbitraje del qadí. Entre los nyamweri, sólo los asesinatos y el robo de ganado la desencadenan automáticamente. Los raptos de mujeres, el adulterio o el robo de objetos domésticos son arreglados por los consejos de familia.

También se suele fijar el lugar y el tiempo para llevarla a cabo. Algunas costumbres nos resultan extravagantes, pero tienen su lógica. Entre los moundag, cuando ocurre un homicidio, el clan de la víctima dispone de dos días para matar al asesino o a alguno de

sus hermanos. Pasado ese plazo, hay que recurrir a la adivinación para designar el hombre del clan asesino que será la víctima propiciatoria. Si la venganza no se consuma en los dos días siguientes, el agravio debe zanjarse con un sacrificio ritual y dar paso a una compensación. En algunas sociedades, la costumbre señala los plazos más allá de los cuales la venganza no está permitida. Los georgianos de la montaña tienen tres años de plazo. Entre los ossétes el asesino puede entrar como hijo adoptivo en la familia del que ha matado. Puede ir a la tumba del difunto y consagrarse él mismo al muerto. Entonces es perdonado, ya que devuelve simbólicamente la vida. Restaura el equilibrio.

La compensación supuso una nueva solución para los conflictos. En la sociedad romana primitiva, el recurso a la violencia estaba prohibido en casos poco graves. Bastaba con compensarlos monetariamente. Es la compensación pecuniaria (de *pecus*, «pequeño ganado») lo que marca el paso de la relación de hostilidad a la relación de intercambio. La obligación de aceptar la compensación pecuniaria en contrapartida por el daño sufrido constituye la primera expresión de un derecho penal. La palabra «penal» deriva del latín *poena*, que en su sentido originario significaba justamente la compensación monetaria, lo mismo que el griego *poine*. Entre las tribus de los lagos de Australia puede ponerse fin a la venganza mediante el intercambio temporal de mujeres. Entre los maengue el término *kuo* designa «la cabeza», la vida humana que hay que vengar, y también el conjunto de objetos preciosos remitido al grupo de la mujer antes de contraer matrimonio (incluía, pues, la idea de deuda y de saldo de una deuda).

La compensación conduce a la reconciliación. «Conciliar» significa «mover a la unión», de donde ha salido la palabra «concejo», el ayuntamiento de los vecinos. El ritual de la conciliación se realiza de diversos modos. Entre los nyamweri se hace en casa del rey, quien corta en dos una cabra y la reparte entre los parientes del culpable y los de la víctima. Se ofrece al padre del muerto un buey y un muchacho, y a la madre un buey y una niña. Con ello se reconstruye el cuerpo de la víctima y se promueve una nueva vida. Hay, sin embargo, pueblos, como los abchasi del Cáucaso, que rechazan rotundamente las compensaciones pecuniarias: «No comerciamos con la sangre de nuestros hermanos.» La venganza no termina nunca -«La sangre no envejece»-, se transmite de generación en generación, y puede acabar con la aniquilación total de las familias implicadas.

Las sociedades han previsto también formas de protegerse de la venganza. Refugiarse en un lugar sagrado -precedente del derecho de asilo- sería una de ellas. En Constantina toda mujer tiene capacidad para proteger a quien se refugiaba bajo su falda, expresando con este gesto una relación madre-hijo. El exilio ha sido -y es- otra de las soluciones más utilizadas a lo largo de la historia.

Para aplacar las furias desatadas y restablecer la concordia, aparecieron los mediadores, por ejemplo mujeres ancianas o respetadas. La aparición de un tercero es un inteligente progreso. Entre los nuer, el jefe de piel de leopardo no ejerce ninguna función política, judicial o administrativa, pero en caso de homicidio juega un papel de mediador.¹⁰ El arbitraje obligatorio, la apelación a un juez instituido, no se conoce en muchas sociedades. Ya veremos cómo el establecimiento de un sistema judicial ha sido una de las astucias de la razón práctica para conseguir poner a salvo ciertos valores. Para terminar con este inciso: en las sociedades modernas, el Estado se encarga de monopolizar la venganza. ¡Qué largo recorrido!"

4

Las sociedades ritualizan la venganza. La introducen así dentro de un sistema aceptable de resolver los enfrentamientos. Se repite con mucha frecuencia que el derecho

es un método para resolver conflictos, sin detenerse a precisar lo que esto significa. Decisión lamentable porque se desaprovecha así una de las vías para aclarar la relación entre moral y derecho que tanto ha preocupado a los filósofos.

Todo conflicto tiene su origen en un bien o valor que se desea alcanzar (y no se sabe cómo) o conservar (a pesar de las amenazas o la competencia de otras personas). O en un mal que se quiere evitar. La pregunta más importante es: ¿cuándo se considera que un conflicto está resuelto? ¿Cómo distinguen las diferentes culturas entre una solución buena y una mala? Imaginémos un litigio sobre la propiedad de un terreno. La manera más elemental de resolver el problema, la que sin duda se empleó durante milenios, es que el pretendiente más fuerte se apodere del terreno. Es el imperio de la fuerza.

La fuerza, solución contundente, no acaba de ser solución. La inteligencia gana otra baza cuando opone la legitimación a la mera facticidad. No basta con conseguir el huevo, hay que respetar el fuero. ¡Hermosa epopeya! La ley del más fuerte tiende a replegarse frente a la ley sin más. Esto sucede cuando se comprende que la fuerza no es buena solución. Los primeros en comprenderlo son, por supuesto, los débiles, y las inteligencias lo suficientemente compasivas y perspicaces para imaginar un modo de vida apartado de la naturaleza bruta. Sólo se puede considerar resuelto un conflicto cuando se consigue proteger algún valor que se estima fundamental para la convivencia.¹² En esto consistía la legitimación.

La justicia se redefine de nuevo: es el modo legítimo de resolver conflictos. Es decir, el modo que pone a salvo los valores fundamentales de una sociedad.

¿Qué valores se intentaban proteger con la regulación de la venganza? Fundamentalmente la cohesión del grupo. El grupo es autor y beneficiario del orden. Presiona sobre los individuos y consigue mantener la integración gracias a esa fuerza. Mantenerse dentro de una comunidad es imprescindible para sobrevivir. Por esta razón la pena más grave que podía darse en los pueblos antiguos era la expulsión de la familia. Equivalía a una proscripción muy grave: si la persona tenía casa se la destruía, sus bienes se aniquilaban o confiscaban. Fuera del amparo del grupo, su vida no tenía valor. Así sucede en muchas culturas. En la India se los llamaba «hombres separados». Los alemanes conservan la palabra *Vogelfrei*. En Grecia eran lobos. Para los isgoi -los primitivos rusos eran «seres rechazados, separados de la vida». Entre los osetos, los gargas y los vargus, pueblos de origen ario, eran personas «sin familia, sin patria, sin habitación, sin tejado, sin asilo». Entre los sajones, *los utlagh* eran totalmente excluidos de la comunidad.¹³ Refugiados en el bosque llevaban una vida miserable y salvaje. Lo mismo ocurría con los *hali* entre los árabes.

Además, la venganza ritual protege la reciprocidad, una elemental formulación de la justicia. Ojo por ojo y diente por diente, la ley del Tali3n, fue un avance porque introducía la venganza dentro de un sistema de reciprocidades. Lipovetsky nos ha contado en *La era del vacío* cómo para los pueblos primitivos la venganza era un imperativo social independiente de los sentimientos de los individuos en los grupos, que manifestaba la exigencia de orden y simetría. La venganza es «el contrapeso de las cosas, el restablecimiento de un equilibrio provisionalmente roto, la garantía de que el orden del mundo no va a sufrir cambios»,¹⁴ es decir, la exigencia de que en ninguna parte se pueda establecer de forma verdadera un exceso o una carencia. La venganza tiene que ver sobre todo con el «hecho de pagar una deuda». Se convierte por ello en un deber.

Salvar la cohesión del grupo, aplacar las heridas, proteger la paz, alcanzar el equilibrio social perdido, saldar deudas, favorecer la colaboración. Todo esto pretenden los sistemas normativos. No podemos comprender su desarrollo sin conocer los valores que intentan poner a salvo. La jerarquización que se hace de esos valores, y la eficacia para defenderlos, son criterios que nos sirven para evaluar el progreso de una cultura.

Ya hemos dicho que la apelación a un tercero -a un juez- para solventar conflictos nos parece un gran progreso. Mediadores entre las partes, primero se acudió a ellos voluntariamente, pero el dinamismo de la razón aconsejó que fueran aceptados forzosamente. Así se cerraba el paso a quien pretendiera hacer justicia por su mano. Esto no ha sido fácil de conseguir. Los antiguos germanos tardaron mucho en aceptar la injerencia en sus vidas privadas de un tribunal que dirime y sanciona. El juez público despersonaliza el litigio, y ellos pensaban que tener un derecho era ser capaz de defenderlo. «Nada irritó tan vivamente a los germanos contra sus conquistadores», dice Seek en *su Historia de la caída del mundo antiguo*, «como ver que en medio de ellos se hacía justicia a la manera romana. Por eso, entre los prisioneros de la selva de Teotoburgo fueron elegidos los juristas para ser ejecutados después de los más refinados tormentos. Y no era tanto el contenido mismo del derecho lo que provocó aquella tormenta -el *ius gentium* de los romanos era de sobra maleable para adaptarse a las costumbres de todos los pueblos sometidos-, sino la autoridad pública como tal, la forzosidad de supeditarse a una autoridad y sus intrusiones en las cuestiones privadas de los individuos, era lo que parecía insoportable al "libre" germano».¹⁵

Los jueces facilitan una nueva racionalización de la experiencia. La argumentación en los juicios, donde se tenía que escuchar a las dos partes, fue, posiblemente, el primer modelo para la argumentación lógica. Los debates por la vida antecedieron a los debates por el conocimiento.¹⁶ Se tardó en conseguirlo. Los jueces antiguos tenían peregrinos modos de juzgar. Pospisil explica cómo se lleva a cabo un juicio entre los kapauku de Nueva Guinea, una de las culturas que este antropólogo ha estudiado. Empieza con una pelea en la que el demandante acusa al demandado de haberle causado un perjuicio. Éste se justifica o lo niega a gritos para atraer a la gente, que se reúne alrededor de él. Los parientes y amigos de ambas partes dan su opinión con discursos de gran emotividad o violencia. Si esta discusión, llamada *mana koto*, no llega a buen término, puede dar lugar a una dura lucha o a una guerra. Pero, en la mayoría de los casos, el hombre importante, el jefe, que entre ellos es el más rico, tras escucharles comienza su disertación solicitando paciencia a ambas partes y poniendo en cuestión lo que dice el demandado y sus testigos.

Esta actividad de la autoridad se llama *boko petai*, la búsqueda de evidencias, que suele hacerse en la escena del crimen o en la casa del demandado. Una vez que el juez está seguro, comienza el proceso de decisión, o *boko duwai*, y la presión a las partes para que acaten sus decisiones. Muestra la evidencia, apela a una norma y dice claramente a las partes lo que deben hacer para terminar la disputa. Si ellos no están dispuestos a seguirla, el juez les grita una serie de reproches, les amenaza, incluso puede iniciar el *wainai*, la danza loca, o cambiar repentinamente su táctica por la mala conducta del demandado y por el hecho de que se niegue a obedecer. Algunos jueces nativos tienen tal habilidad en el arte de la persuasión que pueden provocarse auténticas y copiosas lágrimas que casi siempre acaban con la resistencia de la parte renuente. De este modo consigue que su veredicto se cumpla. Nos parecería divertido pero retrógrado que nuestros jueces del Tribunal Supremo tuvieran que conseguir cantando, llorando o bailando la lanza loca que el culpable aceptara la sentencia.

Otra tribu de Nueva Guinea, los manga, del área del río Jimi, tiene costumbres opuestas. El jefe expone su decisión, sin pronunciar una palabra más, ya que considera que ha habido suficiente disputa. Si las partes no la acatan va a su casa, coge un arco y una flecha, vuelve a la escena de la disputa y lentamente comienza a afilar la flecha. Así, las partes, que ya conocen cómo han terminado otros juicios -existía el precedente de que unos años antes un juez había matado con este sistema a la parte culpable-, ter-

minan la pelea.¹⁷ Vemos así cómo las personas que realizan un juicio o toman una decisión pueden inducir o forzar al grupo social a cumplirlas por variados procedimientos. Los esquimales resuelven sus conflictos en una gran reunión pública donde las partes enfrentadas intentan poner a los asistentes de su parte en un concurso de canciones ofensivas contra el rival.¹⁸ Los tanteos de la inteligencia para resolver los problemas son conmovedores, divertidos y a veces desesperantes.

Siempre ha habido dos poderes que han querido apropiarse de la facultad de juzgar. En unas culturas, la religión. Los brujos, los sacerdotes, los chamanes, eran los encargados de impartir justicia. En otras, los soberanos. Algunas veces se redondeaba la faena integrando todos los poderes. Por ejemplo, si el rey de Francia es reconocido desde el siglo XIII como «fuente de toda justicia» es porque se le consideraba personaje sagrado, «ungido por el Señor». Por eso, tanto en Francia como en Inglaterra, desde la Edad Media hasta el siglo XVIII, se creía que los reyes tenían la facultad de curar escrófulas, una enfermedad ganglionar conocida como «el mal del rey», por el poder que éste tenía de curarlas tocando al enfermo.¹⁹ Sólo gracias a ese apoyo divino podía disponer de la vida y la muerte de sus súbditos, ser dueño de la espada y del perdón.²⁰ Durante siglos los japoneses creyeron que sus emperadores tenían sangre divina. Esta leyenda, que protegía al emperador contra ambiciones peligrosas, se hizo verdad oficial y todavía poco antes de la Segunda Guerra Mundial un catedrático de Derecho constitucional de Tokio fue expulsado por decir que esa afirmación era un bello símbolo. ¿La razón del castigo? La sangre divina del emperador era una realidad, no un símbolo.

La experiencia y la razón práctica fueron definiendo las características del juez. Debía estar desligado de cualquier poder, religioso o político. Debía juzgar con arreglo a las leyes. Debía ser independiente y tener protegida su independencia. Por último, se fueron creando distintos tribunales de apelación para asegurar hasta donde es humanamente posible la corrección de las sentencias. Como tantas veces a lo largo de este libro, mediante una argumentación que puede considerarse *ad hominem*, pero que a nosotros nos parece válida porque apela a una experiencia universal, le preguntamos: ¿Por qué tipo de juez querría usted ser juzgado?

6

¿Y de dónde procedía la ley que los jueces aplicaban? Muchas de ellas fueron consolidándose como costumbres. La propia aceptación popular era su fuerza. Pero al fin aparecieron los legisladores que promulgaban la ley. Se configura así un esquema que va a permanecer estable durante milenios, y al que vamos a llamar Antiguo Régimen Jurídico:

Legislador -> Ley -> Derechos / Deberes

Es decir, el legislador promulga las leyes que confieren derechos e imponen deberes a los ciudadanos. No hay derechos sin ley previa. El esquema no cambia aunque se sustituya al legislador humano por el divino. Para Tomás de Aquino, Dios es el legislador supremo, que deposita su ley eterna en la naturaleza de los hombres, obligados a descubrirla mediante la razón. Cuando se hablaba de un pecado *contra natura*, se estaba mencionando esa ley ínsita en la naturaleza. Aparece otra vez el guadiana legitimador, un *gancho trascendental* del que pende todo el sistema. El soberano será el encargado de traducir esa ley natural en leyes políticas. Nada ha cambiado en el esquema original. Como tampoco cambiará cuando tras la Revolución francesa sea la voluntad popular la que

ocupe el lugar del soberano. Se mantiene la misma línea descendente: legislador, ley, derechos. Pero esta solución, eficacísima en muchos aspectos, tenía un terrible fallo: no protegía a las personas, que estaban obligadas a respetar esa ley sin poder objetar nada. Y esto provocó durante siglos abusos y tiranías.

Al final, se cambió el esquema básico. Apareció un Nuevo Régimen Jurídico. Fue un terremoto ético, social y político. Se lo contaremos en el capítulo XI. Hasta ese momento, recuerde que en el Antiguo Régimen la ley estaba por debajo del legislador y los derechos y deberes por debajo de la ley.

7

La necesidad de que se respetase la ley aconsejó rodearla de un aura sagrada. Los más antiguos legisladores se presentaron a sí mismos como encomenderos de los dioses. Durante siglos se reconoció como doctrina que los reyes sólo podían descubrir leyes ya existentes, pero no crear la ley:

Cuando el dios Ningirsu, héroe de Enlil, a UruKagina le dio la realeza de Lagas, cuando, entre 36.000 hombres, cogió su mano, entonces restableció los destinos de esos tiempos. [UruKagina] comprendió las órdenes que su señor, el dios Ningirsu, le había dado.

Cuando los dioses An y Enlil otorgaron al dios Nanna la realeza de Ur, en esos días, a Ur-Namma, el hijo nacido de Ninsun, su amado servidor, por su justicia y su ecuanimidad...

... En ese tiempo, el dios An y el dios Enlil designaron para que ejerciera la soberanía sobre el país, a Lipit-Istar, el pastor que escucha, con el fin de establecer la justicia en el país, con el fin de erradicar de las bocas los gritos de dolor dirigidos al dios con el fin de evitar la hostilidad, la violencia y las armas, con el fin de propiciar el bienestar de Sumer y Acad...

Son antiqúisimos textos jurídicos mesopotámicos. En los que, por cierto, volvemos a ver unidas la justicia y la compasión. Nuestro preferido es el prólogo del Código de Hammurapi, un barroco, poético y solemne introito a su misión:

Anum y el divino Enlil
también a mí, a Hammurapi, el príncipe devoto y respetuoso de los dioses,
a fin de que yo mostrase la Equidad al País,
a fin de que yo destruyese al malvado y al inicuo,
a fin de que el prepotente no oprimiese al débil,
a fin de que yo, como el divino Samas, apareciera sobre los Cabezas Negras e iluminara la tierra,
a fin de que promoviese el bienestar de la gente,
me impusieron el nombre: Yo soy Hammurapi.

Entre los títulos que reclama, figura: «el proclamador de lo jurídicamente *inmutable*». Como ya hemos comentado, en las lenguas del Próximo Oriente antiguo la palabra equivalente a nuestro «derecho» era *kittu(m)*, «ser duradero», «ser fiel», «ser verdad». Las leyes buenas deben ser estables. *Kittu(m)* son el curso de los astros, los cimientos de una muralla y los amigos.¹² Son bonitas metáforas para hablar de la felicidad social, porque,

en efecto, es el cimiento sobre el que construir la felicidad personal. La seguridad jurídica es una de las propiedades esenciales de un Estado justo.

El poder de legislar se veía, pues, dignificado por un aura religiosa. El derecho penal, desde su origen, ha guardado esta referencia a lo sagrado. Las relaciones entre religión, derecho y política han sido complejas, disputadas y, con frecuencia, perniciosas para el ciudadano. La divinidad garantizaba las decisiones del soberano. En China se llegó a la máxima coherencia en esta línea. El Cielo salía fiador de la justicia del emperador, cuya prueba más clara era el bienestar del pueblo. Cuando sucedía algún desastre, era fácil concluir que el soberano no había gobernado bien, había sido infiel a la voz divina. Todavía en 1899, en la *Peking Gazette* del 6 de octubre, se encuentra un decreto del emperador (bajo tutela de la emperatriz viuda) en el que denuncia sus pecados como probable motivo de la sequía reinante.²³

8

Ha habido una progresiva separación del derecho respecto de la religión, que nos parece beneficiosa. Distingue con mayor claridad el fuero privado y el fuero público. Nos parece que éste es el camino que las sociedades siguen cuando se liberan de la ignorancia, el miedo o el dogmatismo. Al menos en Occidente, ha sido la búsqueda de la racionalidad la que ha producido esta independencia jurídica. Por racionalidad entendemos la búsqueda de evidencias corroboradas, que puedan ser universalmente compartidas. La crítica, la fundamentación, el debate argumentado con otras posturas constituyen su método. El derecho se ha ido apartando primero del pensamiento mágico, y después de las limitaciones de unos dogmatismos inmunizados contra toda crítica. El caso del islam es muy revelador. En el periodo abasida la religión deglutió el mundo legal. Se consideró como infalible el consenso doctrinal de los teólogos, lo que llevó a un endurecimiento dogmático que desembocó en la negación del «pensamiento independiente» (*ijtihad*). Hasta mediados del siglo *IX* cada teólogo podía exponer su opinión, pero en esa época se consideró que los comentarios antiguos eran los únicos fiables. La puerta del *ijtihad* se había cerrado. Durante siglos, no hubo en el islam derecho laico.

Esta situación ha cambiado en varios países. En Turquía la ley islámica fue abolida en 1926, y lo mismo sucedió en Albania en 1928. También en Bosnia-Herzegovina, aunque algunas normas continuaron siendo aplicadas, al igual que en Grecia. En Argelia las leyes islámicas fueron cambiadas. El tribunal de apelación superior es la Chambre de Revision Musulmanne, que ha tenido gran influencia. A veces se ha considerado obligada a apartarse de la estricta doctrina de la ley islámica, cuando los desarrollos concretos parecían incompatibles con las ideas occidentales de equidad, justicia o humanidad. Marcel Morand fue comisionado en 1906 para preparar un esbozo de Código musulmán. Fue publicado en 1916 (*Avant project de code du droit musulman algérien*) y, aunque nunca fue ley, ha tenido gran importancia práctica.

Nos gustaría que este libro fuera lo más intercultural posible, por eso las relaciones del islam con los derechos humanos volverán a aparecer varias veces. Como dice Fátima Mernissi, el mundo musulmán no ha experimentado el tránsito a la modernidad. Y eso es un problema. En Túnez, después de la independencia (1956), Habib Bourguiba intentó una «pedagogía de la modernidad», promulgando el Código del estatuto de la persona, que consideró «una reforma radical y hasta una revolución contra algunas costumbres vigentes en el país, que eran contrarias a la verdadera idea de la justicia y de la equidad». Por ejemplo, se prohibió la poligamia.²⁵

Occidente, desde los griegos, escogió otro camino. Ya las primeras inscripciones legales que se conservan -siglo *VII* a. C.- tienen un cariz muy distinto al de las meso-

potámicas. La primera, descubierta en Creta, limita la duración del cargo de magistrado y decreta la invalidez de sus sentencias cuando no lo ocupe. Distingue, pues, el cargo de la persona. Se proclama que la medida es una decisión de la ciudad, y así lo juran el magistrado y «los Doce de la polis». De la misma época son los fragmentos descubiertos en Tirinto, en la Argólida. En ellos se mencionan distintos magistrados y se determina a cuál de ellos corresponde velar para que los otros cumplan con su cometido. Nos parece significativo que el derecho griego no aliente la glorificación del soberano legislador, sino leyes que limitan los poderes.

La figura de los legisladores aparece en Grecia desligada parcialmente del poder político. Son figuras casi mitológicas. Dracón, a quien se recordaba por la severidad de las penas, o Licurgo de Esparta. Es interesante que muchas historias hacen del legislador un personaje ajeno a la comunidad a la que habría dotado de leyes. Fantástica novedad. Aristóteles proporciona dos ejemplos: Filolao, procedente de Corinto, redacta las leyes de Tebas. Androdamante de Regio, las de los calcidios de Tracia. Cuidaban sobre todo los procedimientos legales y la propiedad.

En nuestra galería privada de grandes hombres, tenemos un lugar para Solón, a quien los ciudadanos de Atenas nombraron arconte el 594 a.C. para que hiciera una nueva legislación escrita. Las leyes de legisladores anteriores seguían teniendo el refrendo divino. Se llamaban *thesmoí*, algo que viene impuesto de lo alto; o *rétrá*, la «respuesta» del oráculo de Delfos a la pregunta de Licurgo. Eran, pues, dictados de la divinidad. Las de Solón, en cambio, fueron llamadas *nómoi* por los atenienses, como todas las que venían de una legislación aceptada por el pueblo. No quiso para sí la tiranía. En una situación de lucha de clases no disímil de la de otras ciudades, eligió el camino que llevaba a la democracia, «el de la "buena legislación" o "buen gobierno", de la *eunomía*, que podría ser la palabra clave de todo su sistema».²⁷

Ésta es una línea de progreso. El legislador ya no se rige por el soplo divino, sino por la razón y por su capacidad para convencer a los ciudadanos. La democracia como forma de legislar está llamando a la puerta.

9

De la venganza desmedida, al ojo por ojo; de la decisión privada, a la intervención de un tercero elegido por sus cualidades; de las órdenes divinas, a las órdenes justificadas, y aprobadas por el pueblo. La historia se convierte en un razonamiento práctico. Más tarde veremos cómo en busca de su seguridad los seres humanos luchan para introducir mayor racionalidad en el proceso jurídico, mayores garantías. Es una línea de progreso innegable. A nadie nos gustaría una vuelta atrás.

Pero la construcción de la Ciudad continúa. Ya hay un esquema de solución de conflictos, pero todavía inseguro. El poder puede utilizarlo como medio eficaz, y ciertamente refinado, de imponerse. Las épocas de paz y legalidad son efímeras. La justicia era aún botín de los privilegiados. Grandes sectores de población, grandes masas humanas, quedaban marginadas. Incluso fuerzas liberadoras, como las religiones, se aliaban con el poder y se convertían en grilletes. No podía dejar de aparecer una fuerza impulsora que se enfrentara a las normas establecidas. Gentes desdichadas, que se creían despojadas de algo suyo, se empeñaron en reivindicar lo que echaban en falta. Pelearon por defender una pretensión que consideraban justa. Y muchas personas generosas y perspicaces las ayudaron.

IV. LA LUCHA CONTRA LA ESCLAVITUD

1

El progreso moral se mueve gracias a fuerzas que impulsan y a fuerzas que atraen. Impulsan los deseos, las necesidades, las aspiraciones. Atraen las grandes ideas, los fines, las metas esperadas. Impulsan las presiones sociales, atraen los grandes creadores éticos. Nuestra historia es un tejido de intereses y utopías. En los capítulos que siguen vamos a hablar del dinamismo reivindicador, uno de los grandes motores inventivos de la historia. Desencadena una clase peculiar de movimientos sociales. No quieren sólo la victoria, sino el reconocimiento. Pretenden recuperar algo perdido, un derecho, son movimientos de reconquista, de reivindicación.¹

Vamos a organizar estas historias, trágicas y gloriosas, en cuatro grandes apartados:

La lucha por la libertad.
La lucha por la igualdad.
La lucha por la seguridad.
La lucha por la fraternidad.²

2

1776. El buen pueblo de Virginia declara solemnemente que todos los hombres nacen libres. Casi un siglo después y tras una guerra civil, la Proclamación de Emancipación concedió la libertad a cuatro millones de negros.

1948. La ONU vuelve a declarar solemnemente que todos los hombres son libres. Pero hasta 1968 no es abolida la esclavitud en Arabia Saudí, y hasta 1980 sigue siendo legal en Mauritania. Las palabras fueron declaraciones de principios. Ya era un gran paso. Pero sólo la lucha las convirtió en realidad.

Es posible que el lector tenga una idea mítica y lejana de la esclavitud. Una idea hecha de cabañas del tío Tom y de mansiones lujosas que el viento se llevó. Hemos visto demasiadas películas americanas, en las que los abolicionistas, presididos por el rostro aquilino y enjuto de Lincoln, se enfrentaban a los caballeros del Sur, empeñados en mantener la esclavitud. Quizá por eso le sorprenda saber que hasta finales del siglo XIX la esclavitud era legal en España. Cánovas del Castillo presentó ante las Cortes un proyecto de ley de abolición de la trata en 1867, pero no de la esclavitud en sí misma, que sobrevivió hasta 1886. Es decir, se prohibió el comercio, pero no se liberó a los que ya eran esclavos. Y tal vez le sorprenda todavía más saber que en la actualidad puede comprar un esclavo en Sudán por unas doce mil pesetas.

La esclavitud ha acompañado siempre al ser humano como una Humanidad en negativo, como una inhumanidad. En Oriente y en Occidente, en sociedades primitivas y

evolucionadas, entre musulmanes y entre cristianos, en la lejanía y en la proximidad histórica. El Código de Hammurapi ya impone terribles escarmientos: «El que ayude a escapar a un esclavo, sea muerto.» «El que esconda en su casa a un esclavo, sea muerto.» Los esclavos permanecerán durante más de tres mil años siendo trágicos protagonistas de los códigos. Las cifras de la esclavitud son espeluznantes. En el siglo XIX había en la India ocho millones de esclavos. Durante los primeros siglos de control europeo sobre las Américas, la mayor parte de los que atravesaron el Atlántico fueron africanos encadenados más que buscadores de fortuna europeos.³ En tres siglos, más de trece millones de africanos fueron secuestrados y convertidos en mercancía, aunque sólo once millones llegaron a las costas americanas. El resto murió durante el viaje, por enfermedades, accidentes o malos tratos. O por hambre y sed en las atestadas sentinas de los barcos negreros. O de melancolía.

¿Dónde estás, madre tierra?
¿Dónde están mi río, mi mujer y mis hijos?
No sé dónde estoy, ni conozco el aire,
y la comida me sabe a polvo.
Estar lejos es peor que morir.

Ahora sabemos que la nostalgia es una emoción universal y poderosísima. Es una enfermedad mortal para las personas que necesitan del grupo para considerarse personas, para las que viven en relación estrecha con la naturaleza.⁴ Así ocurre en las culturas africanas, donde la soledad es la aniquilación de la personalidad. Los esclavos eran llamados en la Antigüedad «muertos vivientes». Muertos vivientes, fantasmas, hombres deshabitados debían de sentirse los separados de su tierra, de su lengua, de sus costumbres⁵

«¿Cómo pudo tolerarse durante tanto tiempo este negocio?», se pregunta Hugh Thomas en su riguroso libro sobre la trata, al que tanto debe este capítulo. También nos lo deberíamos preguntar nosotros. Thomas pone de manifiesto las contradicciones sangrantes -nunca mejor dicho- de reyes, papas o filántropos, que proclamaban su interés por la justicia mientras mantenían esclavos a su servicio. O las de fray Bartolomé de las Casas, que tanto luchó por la dignidad de los indios, y que sin embargo no incluyó a los negros en esa lucha. Peor aún: propugnó la importación de esclavos africanos para liberar a los indios de trabajos pesados. ¿Qué pensar de Fernando el Católico, llamado por el Papa «atleta de Cristo», que dio en 1510 el primer permiso para enviar esclavos negros en gran número al nuevo mundo, para que extrajeran el oro de las minas de Santo Domingo?⁶

Todos los movimientos reivindicativos tienen que enfrentarse con *intereses* y con *mitos de legitimación*. El poder quiere casi siempre adecentarse. Las justificaciones de la esclavitud han proliferado siempre. Un punto de referencia fue Aristóteles, el gran educador ético de Europa, que afirmó que hay esclavos por naturaleza.

La naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los esclavos y los de los libres: unos, fuertes para los trabajos necesarios; otros, erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política.⁷

Según Aristóteles, los esclavos carecen de razón. Dos mil años después, estas palabras iban a estar presentes en la *Controversia de Valladolid* (1550), donde se discutió sobre la condición humana o infrahumana de los indios americanos. Ginés de Sepúlveda, contrincante de Bartolomé de las Casas en esa disputa, muy versado en Aristóteles, de-

fiende la tesis de que es necesario «someter por las armas a aquellos cuya condición natural es que deben obedecer a otros». Las Casas se encrespa, pero la idea de las diferencias radicales entre los hombres está tan extendida, que él mismo utiliza un argumento disparatado: Es verdad, dice, que existen infrahombres, pero no habitan en los trópicos, donde se encuentran los indios, sino cerca de los polos, o en el horno ecuatorial de donde vienen los negros «feos, bestiales y crueles.»⁸

La esclavitud se consideraba así una institución de derecho natural. Había existido siempre y siempre existiría. Era pues conveniente para los esclavos estar sometidos. Luis XIII de Francia, en un principio hostil al tráfico negrero, sólo se avino a admitirlo «cuando se le arguyó que era un medio infalible y único de inspirar a los africanos el culto al verdadero Dios». En 1837, Harriet Martineau recogía el testimonio de un joven propietario de esclavos, afirmando que «si se demostrase que los negros son algo más que un eslabón entre el hombre y el animal, el resto se desprende por sí solo y él tendría que liberar a todos los suyos.»⁹

Terminar con esta trata se convirtió en una larguísima tarea de tres siglos, en la que hubo que domeñar intereses, cambiar las creencias, excitar la compasión, maniobrar políticamente. El ambiente nos intoxica a todos y nos hace colaboracionistas por dejadez.

La historia de la abolición de la esclavitud tiene que recordar a las víctimas, sus resistencias, sus rebeldías, su desesperación y su valor. Y también a los hombres libres y generosos que se comprometieron en su ayuda, a veces con riesgo de sus vidas. Vamos a resumirla, intentando extraer consecuencias teóricas del turbión de datos, gritos de dolor, actos de generosidad y declaraciones ilustradas. Al fin y al cabo, no somos historiadores, sino argumentadores.

3

Pero antes tenemos que contestar a una pregunta que, aunque parece estúpida, es necesaria. ¿Por qué valoramos tanto la libertad? Con frecuencia la respondemos con una apelación retórica a la libertad, como un principio abstracto, metafísico o mítico. El hecho de que en todas las culturas el hombre libre poseyera una especial dignidad, debida a su estirpe, fuerza o riqueza, dio al término «hombre libre» un marchamo de distinción y aristocracia. Adornó la libertad con auras de prestigio. Pero en su origen la libertad es una cosa minuciosa y humilde. Libertad es poder pasear sin miedo. Nuestros compatriotas del País Vasco lo saben. Libertad es poder disponer de mis cosas, moverme, hablar, salir sin armas, confiar en los demás, votar. En resumen, libertad es la capacidad personal y el espacio público que me permiten desarrollar mi proyecto personal de felicidad. Enlaza, pues, con el dinamismo básico que impulsa toda la historia que estamos contando. Sólo yo sé lo que quiero, lo que me agrada o desagrada. Y sólo yo puedo estar seguro de mi interés por mí mismo. Quiero que las cosas me vayan de acuerdo con mis preferencias, sin estar al albur del destino ni de la voluntad o capricho de los demás. Prefiero que mi felicidad dependa de mí mismo, en esto consiste el deseo de libertad. Como dijo el sensatísimo John Stuart Mill -otro personaje para nuestra galería de antepasados elegidos-, todo hombre quiere que le dejen organizar su vida, «porque su propio modo de arreglarla es el mejor, no porque lo sea en sí, sino porque es suyo».

Sin duda, puede ocurrir que, en circunstancias especiales, creamos que nuestra felicidad se encuentra más segura en manos de otro, como sucede en la infancia, en los grandes amores, en la dilución dentro de un grupo o en los arrebatos místicos, cuando las personas amadas nos parecen más de fiar que nosotros mismos. Entonces la necesidad de libertad decrece, no por una sumisión degradante, sino porque pierde su fun-

ción utilitaria. Pero eso ya depende del fuero privado, precisamente de ese ámbito de juego libre que reclamamos cuando reclamamos libertad.

Quédese el lector con esto: La lucha por la libertad fue al comienzo un empeño por huir del dolor y por estar en buenas condiciones para alcanzar la felicidad. Y esto, en último término, es un empeño individual. ¿Por qué recordar esto es importante? Porque cuando reclamemos un derecho a la libertad hablaremos, fundamentalmente, de un derecho a la

libertad personal. Pensando en la felicidad personal debemos construir la Ciudad justa.

No es de extrañar que las primeras protestas contra la esclavitud las protagonizaran las propias víctimas. Las que eran encerradas, azotadas, separadas, utilizadas como reproductores, bestias de carga, objetos sexuales. Las que eran excluidas de su propia vida. Luchaban por recuperarla, al luchar por su libertad. Y lo hicieron a veces desesperadamente. Zurara, cortesano del infante don Enrique en *su Crónica del descubrimiento y de la conquista de Guinea*, contando la dificultad de una de las muchas capturas de esclavos que presencié, nos narra cómo se les escapaban «nadando como cormoranes» y prosigue: «La captura del segundo hombre significó la pérdida de los demás, pues era tan valiente que dos hombres, aunque muy fuertes, no pudieron subirlo al barco hasta no haber cogido un gancho y habérselo clavado encima de un ojo; el dolor que esto le causó le hizo perder valor y se dejó meter en el barco.»¹⁰

Llegaban a preferir la muerte a la esclavitud, otra especie de muerte. Sin saberlo daban la razón a Hegel cuando decía que el que se atreve a morir nunca es esclavo. Pobre consuelo. En 1767 unos holandeses de la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales cuentan que iban a vender unos esclavos a un tratante: «El día en que íbamos a venderlos registramos a fondo los calabozos en busca de cuchillos y armas, pero por lo visto no lo hicimos lo bastante bien. El resultado fue que cuando se les ordenó que subieran al patio, se echaron para atrás y de modo salvaje e inhumano se degollaron a sí mismos y, cuando no lo consiguieron a la primera, se clavaron el cuchillo tres o cuatro veces. El que tenía cuchillo se lo daba a otro que no tenía. Un negro degolló a su esposa y después se degolló a sí mismo. El patio del principal fuerte de la noble compañía se convirtió así en un baño de sangre. Los que no se habían herido fueron cogidos, subidos al patio, vendidos en público y llevados a bordo de un barco inglés que esperaba.»

4

Estamos tan protegidos por derechos, que nos resulta difícil comprender lo que significa carecer por completo de ellos, no ser persona sino cosa. Las cosas no tienen derecho a nada, y eso le sucedía al esclavo romano, al menos en teoría, ya que la práctica fue suavizando el rigor de la ley. Al no tener derechos no podía contraer matrimonio, ni tener legalmente familia, ni ser propietario, ni comparecer en juicio para demandar o ser demandado, no podía hacer testamento ni dejar herencia, pues no poseía nada. La condición de esclavo, el hecho de ser cosa, *res*, va más allá de la situación social, penetra el propio ser, es naturaleza que no se puede cambiar, de tal manera que no desaparece aunque el dueño le abandone. «No por eso se hará libre: será simplemente un *servus sine domino*, del cual, como de otra cosa cualquiera de la que su dueño se desprende, podrá apoderarse quien quiera. En principio, el dueño puede hacer de él lo que le plazca: venderlo, donarlo, castigarlo, incluso matarlo.»¹¹

Es verdad que el trato que se les daba variaba mucho. Varrón, que siguiendo a Aristóteles decía que eran «herramientas parlantes», abogó por un trato indulgente

para los esclavos rurales, pero sólo para que pudieran mantener su rendimiento: «No se les debe permitir [a los capataces] que controlen a los hombres con los látigos en lugar de con las palabras, si se pueden conseguir los mismos resultados.»¹² Pero muchos esclavos rurales trabajaban encadenados, eran golpeados, marcados y en algunos casos se les encadenaba hasta para dormir. A veces se les metía en el ergástulo, una prisión frecuentemente bajo tierra. No es extraño que trataran de huir una vez y otra, aunque casi siempre eran capturados. En castigo por la huida se les cortaban la nariz o las orejas. Si reincidían se les cortaban las piernas, un método sin duda contundente para que dejaran de hacerlo. Desde el siglo II d.C. empezaron a utilizarse collares de metal que llevaban grabado el nombre del dueño con alguna inscripción. Por ejemplo: «Me he escapado. Recibirás un sueldo de oro si me devuelves a mi dueño Zósimo.» Con el tiempo bastó con poner T.M.Q.F (*tene me quia* fugio), deténme porque soy un fugitivo.

La manumisión era más fácil que la huida, pero era una prerrogativa del propietario. También el Estado podía conceder la libertad, como recompensa por un servicio meritorio del esclavo o como castigo al propietario por haber cometido un delito. En el año 2 a.C. se aprobó en Roma una ley que regulaba el número de esclavos que un propietario podía liberar en su testamento. Se intentaba evitar la manumisión indiscriminada.¹³

5

Las primeras revueltas de los esclavos, ocurrieran en Europa o en América, debieron de ser una protesta contra el dolor. Convertir esa protesta en la reivindicación de un derecho es un paso gigantesco en la evolución moral. El grito «¡Quiero ser libre!» es sustituido por el grito «¡Tengo derecho a ser libre!» Ese pequeño cambio es revolucionario. La reclamación no es casual, caprichosa o efímera, sino la devolución de algo arrebatado. La formulación correcta no es «El hombre nace libre», sino «El hombre tiene derecho a ser libre». Y esto, que nos parece tan obvio, es una gran novedad.

En el apogeo de la esclavitud hubo, como es lógico, muchos intentos de rebelión. Nos han quedado noticias de al menos tres que estallaron en Roma en el plazo de setenta años, en las que al decir de los investigadores no se trataba de eliminar la esclavitud como tal por parte de los esclavos que se rebelaban, sino únicamente de conseguir la libertad individual. Como antecedente de estos levantamientos podemos recordar que en el año 103 a.C. estalló en Grecia una rebelión de más de diez mil esclavos que trabajaban en las minas de plata de Laurium. En Roma, la primera rebelión, en la zona de pastoreo de Sicilia, la dirigió Enno, un esclavo doméstico de Antígenes, rico terrateniente de la ciudad de Ena. Enno, encolerizado por el trato brutal de su amo, se unió a los esclavos de Danfilo. Se rebelaron y eligieron como rey a Enno, que se hizo llamar Antioco, y a ellos se unió otro grupo de esclavos pastores. Al final eran unos diez mil y sofocarles no resultó nada fácil. Se consiguió en el 132 a.C.

La segunda sucedió también en Sicilia y tuvo como origen un decreto del gobernador Plubio Licinio Nerva por el que ordenaba la emancipación de muchos esclavos. Los propietarios se alzaron contra esta medida, y la revuelta acabó con el asesinato de los amos por los esclavos. Nerva aplastó la rebelión, pero hubo otros intentos y resistieron los ataques romanos hasta el año 100 a.C. La última, quizás la más conocida por nosotros, fue la de Espartaco, gladiador tracio que incitó a sus compañeros de oficio de Capua a huir de su campamento. Craso consiguió derrotarlos y mandó exhibir a lo largo de la Vía Apia los cuerpos crucificados de los que habían escapado de la batalla.

Con Augusto y su *pax romana* hubo un periodo en que la esclavitud empezó a decaer, ya que los súbditos del imperio no podían ser esclavizados y al no haber batallas tampoco había vencidos esclavizables. Por influencia del estoicismo y del cristianismo se introdujeron algunas innovaciones legislativas que conferían un trato más humano a los esclavos. Antonino Pío intentó limitar las arbitrariedades, pero declaró que el poder del amo sobre el esclavo era indiscutible y para justificar sus leyes humanitarias tuvo que decir que velaban sobre todo por el interés de los amos.

6

Una de las cosas que diferencian la lucha por el propio interés de la lucha por la reivindicación de un derecho es que en ésta pueden colaborar personas que no están directamente afectadas. La lucha contra de la esclavitud, los movimientos abolicionistas, estuvieron protagonizados por personas que no eran esclavos. El caso se repite una y otra vez, por pura lógica. Los que colaboran con Amnistía Internacional en contra de los regímenes injustos no suelen ser los sometidos a estos regímenes, atados por el terror, sino los que viviendo en un espacio de mayor libertad pueden coaligarse contra el tirano.

Siempre hay alguien que, yendo más allá de sus propios intereses, es capaz de anticipar una situación mejor. Seducido por esa lejanía, se empeña en alcanzarla. Ésas son las personas que, buscando desde la compasión la justicia, pueden hacer cambiar el rumbo de la historia, las que nos engrandecen a todos, gracias a cuya tenacidad y esfuerzo se consigue realizar lo que los bien pensantes consideran imposibles. Son las personas que nos hacen creer que en el hombre hay más cosas dignas de admiración que de desprecio, como convencidamente dijo Camús. Personas así fueron las que consiguieron la abolición de la esclavitud.

Como todos los movimientos reivindicativos que vamos a estudiar, éste fue también plural e internacional. Peleaban en varios frentes -los intereses y las creencias- y tuvieron que multiplicar sus tácticas. En Inglaterra, boicoteos a las exportaciones coloniales, reuniones públicas, panfletos, comités locales y una organización nacional fueron, todos ellos, rasgos del movimiento antiesclavista.¹⁴ Triunfaron a principios del siglo XIX. En los Estados Unidos el movimiento fue igualmente activo, pero con menos éxito; la Constitución amparaba la esclavitud. Los antiesclavistas americanos e ingleses estaban en contacto tan estrecho que un historiador habla de la Internacional Antiesclavista. En 1783, por ejemplo, los cuáqueros coordinaron en Londres y Filadelfia peticiones simultáneas al Parlamento Británico y al Congreso Continental Americano. Cuando los abolicionistas franceses fundaron la Sociedad de Amigos de los Negros, su modelo fue la Sociedad Londinense de Amigos.¹⁵

Los cuáqueros habían sido madrugadores en esta lucha. Fundado por Georges Fox, un zapatero inglés nacido en 1624, este movimiento religioso ha intervenido eficazmente en gran parte de las luchas emancipadoras de los últimos siglos. Su benéfica labor se reconoció cuando en 1947 se les concedió el Premio Nobel de la Paz. Fox era un individualista y un igualitarista teológico, tan consciente de la dignidad personal, que nunca se quitó el sombrero delante de nadie, lo que le hizo estar en prisión más de una vez. Creía que el Espíritu Santo actuaba en cada hombre mediante una Luz Interior. Sin intermediarios, sin desigualdades, sin coacciones, sin dogmas. Las mujeres podían predicar, lo que resultaba escandaloso en aquella época. Lo único importante era dejarse llevar por la fuerza del Espíritu. En sus reuniones se permanecía en silencio hasta que alguien era arrebatado, estremecido por el poder divino. Sus enemigos se

burlaban de ellos llamándoles «los tembladores» *-quakerers-*, insulto que acabó siendo su patronímico, aunque su nombre verdadero era Sociedad de Amigos.

Los cuáqueros se habían opuesto por vez primera a la esclavitud en 1688. Un grupo de cuáqueros alemanes firmaron en Filadelfia una petición contra la idea misma de la esclavitud, aunque hubo cuáqueros que seguían siendo tratantes o dueños de esclavos. En 1716, un manifiesto cuáquero de Massachusetts afirmaba que los esclavos tenían derecho a la libertad y que en caso de que se les suprimiese tal derecho podían recurrir a la rebelión armada. Ahora nos cuesta trabajo valorar justamente lo revolucionario de esta propuesta. Se reclamaban dos derechos: la libertad y la resistencia a la tiranía. Al fin, en 1754, la reunión anual de los cuáqueros en Filadelfia dio un paso decisivo contra la trata, afirmando que «vivir con abundancia gracias al trabajo de aquellos a quienes la violencia y la crueldad han puesto en nuestro poder» era incompatible con el cristianismo y la justicia. Fundaron la primera sociedad antiesclavista, que consiguió la promulgación de una ley prohibiendo la esclavitud en Inglaterra en 1772. Gracias a ella cualquier esclavo que pusiera su pie en Inglaterra se convertía en una persona libre.

Puede parecer una ingenuidad esperar que algo cambie porque unas pocas personas se empeñen, pero el ejemplo de estos hombres y mujeres nos demuestra que no lo es. Zeldin asegura que han tenido más influencia en el modo de tratar a los seres humanos que cualquier gobierno de cualquier imperio por más poderoso que pudiera ser. Ejercieron una bondad creadora, llena de iniciativas. Comenzaron a ofrecer ayuda humanitaria a los civiles víctimas de la guerra. En 1870-1871 llevaron alimentos, ropas y medicinas a los dos bandos de la guerra franco prusiana. En 1914 fueron encarcelados por defender los derechos de los objetores de conciencia. Cuatro de cada cinco dirigentes del movimiento feminista del siglo XIX en Norteamérica, un tercio de los pioneros de la reforma de las cárceles y el 40% de los abolicionistas fueron miembros de la Sociedad de Amigos. Ellos fueron los redactores de la enmienda para la igualdad de los derechos, y se dice que Amnistía Internacional sería su heredera.¹⁶

La consecuencia directa de esta actividad de los cuáqueros fue que en 1767 se presentó, por vez primera en la Cámara de Representantes de Massachusetts, una propuesta contra la trata. No llegó a aprobarse, pero al menos fijó un impuesto considerable a todo importador de esclavos. La Constitución de Vermont en 1777 fue el primer documento en Estados Unidos que abolió la esclavitud. Pennsylvania lo hizo en 1780, aunque la ley se refería sólo a las generaciones futuras y retrasaba la libertad de los esclavos hasta que cumplieran los dieciocho años. Entre 1780 y 1804, Nueva York, Nueva Jersey y hasta Rhode Island -que había sido uno de los principales puertos de la trata- aprobaron leyes similares de emancipación gradual o matizada. Las luchas son minuciosas, tenaces, aburridas cuando se reducen a una relación en un papel. Pero detrás de cada pequeño avance, ¡cuántos esfuerzos, decepciones, amenazas, insultos, palizas, desprecios, enemistades, pasquines que escribir, carteles que pegar, manifestaciones a las que acudir, mítines, reuniones, ayudas!

La Constitución de los Estados Unidos reconocía la esclavitud, lo que era un serio obstáculo al movimiento. La Proclamación de Emancipación de 1863 concedió la libertad a todos los esclavos, pero habría que esperar a la ratificación de la enmienda XIII, en 1865, para que fuese declarada inconstitucional. Parece una fecha muy tardía, pero no olvidemos que España tardó aún más en abolir la esclavitud.

Volvamos al siglo XVIII. Poco a poco las cosas empezaban a cambiar, aunque con múltiples contradicciones. Muchos escritores, sobre todo ingleses, fueron la avanzadilla. Hugh Thomas, con encomiable actitud crítica hacia su país, reconoce que «ninguna nación se ha hundido tanto en esta culpa como Gran Bretaña», pero hay que añadir también que ninguna nación se empeñaría tanto después en su supresión. Milton es-

cribió versos insistiendo en que Dios «no hizo señor al hombre sobre el hombre, reservándose para sí este título». Sin embargo, Hobbes consideraba razonable la esclavitud, así como Tomás Moro. Locke, filósofo de la libertad, no tuvo reparo en ser accionista de la Compañía Real Africana, cuyas siglas se marcaban con hierros candentes en el pecho de los esclavos negros. Enorme influencia tuvo la obra de Adam Smith. En su Teoría de los sentimientos morales, decía que «no hay negro en la costa africana que no posea cierto grado de magnanimidad que el alma de su sórdido dueño es incapaz de concebir». Posteriormente, en *La riqueza de las naciones*, hacía una crítica menos generosa pero más eficaz, asegurando que en la experiencia de todos los tiempos y naciones el trabajo realizado por hombres libres es más barato que el realizado por esclavos.

En el siglo XVIII la Iglesia católica denunciaba la esclavitud de los indios, pero se mostraba permisiva con la de los africanos, como había ocurrido con Las Casas ciento cincuenta años antes. Amsterdam adoptó una actitud humanitaria, pero en la tercera década del siglo ya se habían olvidado estas cautelas, lo cual debería ser un recordatorio de que el humanitarismo puede aumentar lo mismo que disminuir en el siglo XVII o en el XXI.

Influyeron también otras fuerzas. Por ejemplo, el miedo. Sobre todo en Estados Unidos se vivía bajo la amenaza de revueltas de esclavos, lo que endurecía aún más las medidas de precaución. Ante la menor sospecha de rebelión «la acción inmediata - sangre, carne quemada, cuerpos balanceándose en el aire- era la única respuesta, y los comités de vigilancia y de linchamiento se generalizaron de tal modo que llegaron a convertirse en una institución»¹⁷

7

Queremos recordar también algunas conmovedoras acciones individuales, que merecen pasar a la historia, como la de Benjamin Lay, un jorobado oriundo de Inglaterra, instalado en Filadelfia después de haber vivido en Barbados, donde presencié numerosas escenas de crueldad con los esclavos. Un día, al ver delante de la casa de otro cuáquero a un esclavo colgando desnudo, muerto porque había tratado de huir, se vio impelido a realizar una serie de actos de protesta, como vestirse con tela tejida en casa para no emplear material tejido por esclavos y romper sus tazas de café para no emplear azúcar. Después se plantó delante de la puerta de una reunión de cuáqueros, con una pierna desnuda y medio enterrada en la nieve. Si alguien le mostraba simpatía, decía: «Fingís compadecerme, pero no sentís compasión por los esclavos, que pasan el invierno en vuestros campos cubiertos apenas con harapos.» Otra vez llenó de sangre la vejiga de una oveja y le clavó una espada en una reunión de cuáqueros diciéndoles: «Así derramará Dios la sangre de las personas que esclavizan a sus semejantes.»

En 1700 un juez de Boston, Samuel Sewall, que ocho años antes había condenado a las brujas de Salem, y que probablemente había sido tratante, escribió un folleto, *La venta de José*, en el que formulaba la primera crítica razonada de la trata y de la esclavitud misma. En 1754, John Woolman, un sastre de Nueva Jersey, escribió un folleto *Algunas consideraciones sobre la posesión de negros*- y dedicó su vida a visitar, por lo general a pie, a todos los cuáqueros dueños de esclavos para convencerles de la inconveniencia de tenerlos.

Nos alegramos de poder homenajear a estos humildes luchadores, a los que reconocemos como antepasados.

En Francia, donde la trata no tuvo tanta importancia como en Inglaterra, Portugal o España, el movimiento a favor o en contra de la abolición estaba encabezado por escritores y filósofos. Los personajes de la Ilustración se mostraron claramente hostiles a la esclavitud, aunque más bien desde un punto de vista meramente teórico. En 1685 se había promulgado por una ordenanza real el *Code noire*, una especie de reglamento para el trato de los negros en las islas francesas de América. El artículo 44 decía: «*Déclarons les esclaves êtres muubles.*» Y como eran bienes muebles, en los libros de cuentas de las plantaciones se los incluía entre el ganado (*cheptel*). El artículo segundo declaraba que «todos los esclavos que estén en nuestras islas serán bautizados e instruidos en la religión católica, apostólica y romana». Y dictaba una serie de normas que dulcificaban el trato que se debería dar a los esclavos. Pero el artículo 33 ordenaba que un esclavo que golpeará a su amo fuera condenado a muerte. Y que al que huyera se le cortaran las orejas y se le marcará una flor de lis en un hombro. Si reincidía se le cortarían las piernas y se le marcaría la flor de lis en el otro hombro. En caso de un nuevo intento se le mataría. Concedía, lo que supuso un gran avance, que los esclavos manumitidos tuvieran los mismos derechos que los hombres nacidos libres.¹⁸

Los intelectuales proporcionaron argumentos contra la legitimidad de la esclavitud. El abate Raynal y Diderot alegaron que la esclavitud iba contra la naturaleza y era por tanto universalmente mala. El enciclopedista D'Alembert afirma que «son las circunstancias y no la naturaleza de las especies las que han decidido la superioridad de los blancos sobre los negros». Aparece el *gancho trascendental*, que como ve el lector servía a Aristóteles para legitimar la esclavitud, y a los ilustrados para deslegitimarla. Lo importante es que ambos necesitaban apelar al *gancho trascendental*. Necker, en su *Administración de las finanzas en Francia* publicada en 1784, hace una lúcida autocrítica de los franceses al decir: «¡Ah! ¡Qué inconstantes somos en nuestra moral y en nuestros principios! Predicamos la humanidad y todos los años marcamos con hierro a veinte mil habitantes de África.» Las mismas contradicciones destacaría Voltaire en su *Ensayo sobre las costumbres*, en 1772: «Les decimos que son hombres como nosotros, que han sido rescatados por la sangre de un Dios que ha muerto por ellos, y a continuación les hacemos trabajar como bestias de carga, se los alimenta mal, si tratan de huir se les corta una pierna... ¡Y después de esto nos atrevemos a hablar de derecho de gentes!» Sin embargo, es probable que Voltaire participara en la trata, y un negrero de Nantes, Jean-Gabriel-Montandoin, era tan amigo suyo que quiso ponerle su nombre a uno de sus buques.

Condorcet, tras decir que ninguna ley positiva podría legitimar la esclavitud porque iría en contra del derecho natural, en 1781, dentro de sus *Reflexiones sobre la esclavitud de los negros*, les dirige una emotiva carta a modo de prólogo: «Amigos míos, aunque no soy del mismo color que vosotros, siempre os he considerado como hermanos. La naturaleza os ha formado para tener el mismo espíritu, la misma razón, las mismas virtudes que los blancos, y no hablo más que de los de Europa, porque en cuanto a los blancos de las colonias, no os haré la injuria de compararos con ellos. Si hubiese que buscar un auténtico hombre en las islas de América, no sería entre los blancos donde lo encontraríamos.»

Rousseau condenó radicalmente la esclavitud en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*, en 1755; y posteriormente en 1762, en *El contrato social*, donde lúcidamente dice: «Las palabras "esclavitud" y "derecho" son contradictorias.» Si el lector recuerda el esquema de los derechos en el Antiguo Régimen -Legislador, Ley, Derechos-, lo que dice Rousseau tiene que parecerle contradictorio. La esclavitud era legal, ¿cómo podía entonces oponerse al derecho? Es evidente que se estaba refi-

riendo a un derecho que podría ir en contra de las leyes vigentes. ¿No les parece extraño?

Había también fervientes defensores de la esclavitud. Jean-Baptista Bouvier, obispo de Mans, que fue llamado al Vaticano por Pío IX, publica en 1841 las *Instructions théologiques à l'usage des séminaires et collèges*, donde defiende que «un hombre puede tener un derecho de propiedad sobre otro hombre».¹⁹ La Iglesia católica ha mantenido una postura curiosamente ambigua sobre este tema. Jacques Leclerq, un monje católico, escribe: «La Iglesia no ha formulado condenación de principio acerca de la esclavitud. Muchos de

nuestros contemporáneos se extrañan de ello, y ésta es la razón por la que ciertos autores católicos, movidos por preocupaciones más apologéticas que científicas, han tratado de demostrar que, aunque la Iglesia no haya condenado la esclavitud, a ella corresponde el honor de su desaparición. Han tratado de demostrarlo históricamente, pero para esto se ven obligados a falsear la exposición.»²⁰ Leclerq también simplifica. La influencia de las Iglesias, incluida la católica, se ha ejercido muchas veces por una ósmosis que se manifiesta muy lejos de su origen. Al igual que la lluvia lejana acaba emergiendo en un manantial que parece surgir de sí mismo. Por ejemplo, la idea de «fraternidad», elaborada por la laica Revolución francesa, tiene orígenes cristianos.

El resultado de todas estas ideas, de todas las polémicas, fue que en 1794 se promulgó un decreto que abolía la esclavitud de los negros en las colonias. Pero no duraría mucho. El 20 de mayo de 1802, Napoleón sanciona una ley cuyo artículo primero preceptúa que «la esclavitud será mantenida conforme a las leyes y reglamentos anteriores a 1789», y lo mismo la importación de negros. El decreto de abolición definitivo no llegará hasta el 27 de abril de 1848, firmado por el gobierno provisional, con un preámbulo que decía: «El gobierno provisional, considerando que la esclavitud es un atentado contra la dignidad humana, que si se destruye el libre arbitrio del hombre se suprime el principio natural del derecho y del deber, que es una violación flagrante del dogma republicano de Libertad, Igualdad y Fraternidad (...) la esclavitud será totalmente abolida en todas las colonias y posesiones francesas.»

Al fin, apareció la palabra «dignidad». Unida a la idea de derecho natural, guadiana que espejeaba de nuevo.

9

Los ingleses, que habían sido los más importantes negreros en el siglo XVIII, fueron los mayores detractores de la trata en el siglo XIX. Se convirtieron en auténticos vigilantes internacionales contra el comercio negrero y lo fueron no sólo con respecto a España, sino también contra Estados Unidos y Portugal. Con ese control lograron liberar a más de doscientos mil esclavos, porcentaje muy bajo si se piensa que de manera ilegal -se seguía comerciando, pese a la prohibición- se llevaron sobre todo a Brasil y Cuba casi dos millones.

En España y Portugal, las ideas humanitarias tardarían en prender. Cundía, en cambio, la alarma por lo que estaba ocurriendo en la Cámara de los Comunes, con los proyectos para terminar con la trata. Ambos imperios mantenían grandes intereses esclavistas. Basándose en el francés, Carlos III promulgó el Código de lo español para mejorar el trato que se daba a los esclavos, con disposiciones que no se respetaron en las colonias. En 1802 el joven geógrafo Isidoro Antillon presentó en la Academia de Legislación una disertación contra la trata y la esclavización de africanos. Parece que fue asesinado por tres matones en 1811, en Cádiz. Unos años antes, un jesuita, José Jesús Parreno, había sido expulsado de Cuba por hablar en un sermón en contra de la trata.

La Constitución de 1812, la primera Constitución española, iba dirigida «a los españoles de ambos hemisferios». Gracias a ella, Guridi, un diputado mexicano, presentó en Cádiz (aun antes de la aprobación de la Constitución) el primer proyecto de abolición, no de la trata, sino de la esclavitud misma. Contrario fue el diputado colombiano Mejía Lequerica, que si bien estaba de acuerdo con la abolición urgente de la trata pensaba que la de la esclavitud requería «una mayor reflexión». El diputado radical Agustín de Argüelles propuso la condena de la trata. Arango, diputado de Cuba, pidió esperar hasta que se aprobara la Constitución.

Aunque con retraso, la Sociedad Abolicionista Española, cuya primera junta en 1863 estaba integrada por ilustres personajes como Olózaga, Valera, Fermín Caballero, Vizcarrondo, Moret y Castelar entre otros, emprendió su batalla contra la trata siguiendo así el ejemplo de los abolicionistas ingleses. La diferencia esencial es que los británicos, en especial el esforzado Wilberforce, James Stephen, Claeson y Lord Casteastle, habían conseguido movilizar a toda la sociedad inglesa en contra de la trata, mientras que los españoles actuaban ante la indiferencia del público peninsular y contra unos negreros tremendamente activos y poderosos.

Por el Tratado con Inglaterra, del 23 de septiembre de 1818, España se había comprometido a abolir el tráfico de esclavos en todos los dominios españoles antes del 20 de mayo de 1820. Inglaterra a cambio, como indemnización por el perjuicio que esto ocasionaba a la corona, se comprometía a entregar 400.000 libras esterlinas (unos diez millones de pesetas). Pero este tratado no llegó a cumplirse y aunque un decreto de 19 de diciembre de 1822 abolía la trata, ésta continuó. Doce años después se concluyó un nuevo convenio con Inglaterra que intentaba impedir el tráfico, al menos bajo bandera española. Se imponían penas de hasta ocho años de presidio para el capitán y la tripulación de los barcos apresados llevando negros. Para contrarrestar la disminución de trabajadores negros se autorizó la inmigración a Cuba de trabajadores chinos.

Pero la supresión legal de la trata no llevó consigo la abolición de la esclavitud, que continuó para los esclavos ya existentes, para los nacidos de ellos y para los que suministraba el contrabando, que no eran pocos. La Real Orden de 2 de agosto de 1861 declaró libre al esclavo que viniera con su dueño a España, sin necesidad de ningún acto jurídico especial. Otra Real Orden de 12 de julio de 1865 extendió la emancipación a todo esclavo que llegase a España fugado de Cuba, y un poco después se hizo extensiva a todo esclavo que pisase territorio español.

Mientras, en Cuba, la guerra de los Diez Años (1868-1878), un intento fallido de alcanzar la independencia, aceleró la emancipación, ya que los rebeldes cubanos habían prometido la libertad a los esclavos que hubiesen luchado a su lado. A pesar de ello, al final de la guerra quedaban en la isla casi doscientos mil esclavos.

Como Thomas nos cuenta, defendiendo una ley de Moret, Castelar se puso en pie en las Cortes y en uno de los más apasionados y vibrantes discursos que se hayan oído en la Cámara, escandalizado por la infamia de que tras diecinueve siglos de cristianismo la esclavitud subsistiera, hizo un llamamiento a los legisladores españoles para que hicieran del siglo XIX el de la redención total y absoluta de los esclavos. En la plaza que lleva su nombre en el Paseo de la Castellana de Madrid, una estatua de este escritor y ensayista conmemora el gran papel que desempeñó en la abolición de la esclavitud.

Al fin Cánovas presentó un proyecto de ley de la abolición de la trata española en abril de 1866, que se convirtió en ley en mayo de 1867, pero que en Cuba no se promulgó hasta septiembre. Sin embargo la esclavitud continuaría en Puerto Rico hasta 1873 y en Cuba hasta 1886, la última provincia -ya no era colonia- de España en la que subsistía.

Portugal fue el país europeo que tardó más en abolir esta institución. Fue en 1869 y sólo en la metrópoli. En mayo de 1888 se proclamó la abolición inmediata de la esclavitud en Brasil, terminando así una oscura etapa de la historia que se había iniciado tres largos siglos antes.

10

La historia es larga y no es lineal sino que marcha a trompicones con avances y retrocesos. Mientras la esclavitud desaparecía en Europa y en sus imperios, en África la trata continuaba. Los harenes del norte seguían pidiendo eunucos, y en el siglo XIX todavía se intercambiaban esclavos por caballos, como lo hacían los árabes y los portugueses en el siglo XV, cuando no por sal, armas de fuego o tejidos de Mayumba, como contó Livingston a los ingleses. Con el Acta General de Bruselas de 1890, las potencias europeas con intereses en África se comprometieron a oponerse activamente a la esclavitud, lo que no significaba abolirla.

El proceso descolonizador llevado a cabo por los países europeos, realizado de forma desastrosa, dio como finalizada la esclavitud legal.

Pero los derechos no son algo que se consiga de una vez por todas. La esclavitud nos muestra una vez más hasta qué punto los logros son frágiles y precarios. La situación de los judíos en los campos de concentración nazis -bajo el cruel lema «A la alegría por el trabajo»- era de esclavitud legalmente consentida. Veíamos cómo la abolición se había declarado en Mauritania en 1980 (por última vez, ya que antes se había abolido dos veces y se había vuelto a reimplantar), pero el desconocimiento de la abolición por parte de la población hace que al menos noventa mil negros sean todavía esclavos de amos árabes. En un documentadísimo y estremecedor libro que le recomendamos vivamente -*La nueva esclavitud en la economía global*, Siglo XXI, Madrid, 2000-, Kevin Bales, el mayor experto en esclavitud contemporánea, cifra en 27 millones el número de esclavos que existen hoy, y estudia a fondo el caso de Mauritania, quizá el más similar a la esclavitud tradicional que aquí hemos estudiado. Pero es sobre todo en Sudán donde la esclavitud se sigue ejerciendo sistemáticamente. El Sudán angloegipcio del siglo XIX importó unos setecientos cincuenta mil esclavos negros. En 1956 Sudán consiguió la independencia, quedando dividido el país en dos comunidades, la árabe musulmana, mayoritaria, al norte y la negra asentada en el sur, compuesta principalmente por las tribus nuba y dinya de religión cristiana y animista.

Durante los cuarenta años de independencia ha habido dos guerras civiles y existe hoy día un auténtico genocidio de los nuba, sometidos a un fuerte proceso de islamización, ante la indiferencia internacional, dado que muchas naciones tienen fuertes intereses en Sudán.

Esta situación ha empeorado notablemente con la llegada al poder, tras un golpe de Estado en 1989, del general Ahmad El Bechir, actual presidente de la nación. Se ha impuesto la *sharia* o ley islámica, y se pretende de todas las maneras posibles la asimilación racial, cultural, religiosa y lingüística de la población negra. El secuestro y reclutamiento de niños está siendo fomentado por el propio gobierno para darles una educación islámica. Se destruyen las iglesias cristianas y se crean otras para la enseñanza del árabe y del Corán. Otros niños son reclutados para uso doméstico, para el ejército, para el pastoreo, para trabajar en el campo y en el caso de niñas para explotación sexual.

Amnistía Internacional ha denunciado en varias ocasiones esta sistemática violación de los derechos humanos, este auténtico genocidio, y también algunas ONG como la inglesa ASI (Anti-Slavery International)²² y sobre todo la suiza CSI (Christian

Solidarity International), con sede en Zurich.²³ Esta última, con la que colaboran los trinitarios y ocasionalmente los mercedarios, entra clandestinamente al sur del país y compra esclavos a los traficantes árabes para poder liberarlos. Se compra a los niños cuyas familias han denunciado la captura, para devolvérselos. La SCI ha liberado de este modo, desde 1985 hasta diciembre de 1998, en que llevó a cabo la última incursión por el momento, a unos ochocientos esclavos sudaneses, casi todos niños o mujeres jóvenes. El representante de esta organización, John Eibner, ha manifestado que existen decenas de miles de esclavos. Él los compra por un precio que oscila entre 50 y 100 dólares. Eso es lo que vale hoy la libertad de un niño esclavo.

11

Esta trágica historia nos ha permitido descubrir algunos rasgos importantes de la lucha por la dignidad. Los afectados por una situación que consideran injusta se rebelan. No sólo quieren su libertad real, sino que se reconozca su derecho a ser libres. Los esclavos, sin embargo, por su situación económica, educativa, no podían pelear eficazmente por sus pretensiones.

Fueron otras personas, compadecidas por su dolor o indignadas por lo que consideraron un atentado a la dignidad humana, las que se empeñaron en cambiar las creencias establecidas que aceptaban la esclavitud como un hecho natural. Esa presión acabó cuando las legislaciones reconocieron el derecho a ser libre. Echar en falta, rebelión, legitimidad, reconocimiento social, reconocimiento legal: éste es el proceso de todas las reivindicaciones que vamos a estudiar.

Como fundamento legitimador ha aparecido otra vez -recuerden el guadana- el *gancho trascendental* de los derechos naturales. De la naturaleza podían colgarse pretensiones justificadas. Lo malo es que ese gancho, la naturaleza, soportaba cualquier cosa, como hemos visto. Los intereses de los esclavistas y los sueños de los antiesclavistas. Repetiremos una vez más que lo más importante de estos movimientos no era liberar a los esclavos, sino conseguir que se reconociera su derecho a la libertad. El derecho intervenía como defensa de la felicidad personal. Es su misión, claro.

V. LA LUCHA POR LA DEMOCRACIA

1

Cuando la lucha contra la esclavitud se lleva hasta el final, se acaba en la democracia. Ésta es la enseñanza de los antiguos griegos, protagonistas de una historia tan inaudita que sentimos la tentación de contarla como un mito. En un universo gobernado por el despotismo, inventaron un nuevo modo de vivir: el democrático. Y otras cosas más: la filosofía, la geometría, la ciencia. Vivieron con pasión una alternativa ineludible. «Se trataba de ser libres o esclavos», dice Heródoto al hablar de la rebelión jonia.¹ La expresión se repite constantemente. Los atenienses «no son llamados esclavos de nadie».² Había que liberarse, ante todo, de la tiranía, fuera la de un conquistador extranjero o la de un gobernante despótico. Para Lisias, la lucha contra los Treinta Tiranos fue por la libertad y contra la esclavitud.³ El propio autor oligárquico de la Constitución de Atenas admite que el pueblo «quiere ser libre y mandar», y que con un gobierno oligárquico caería inevitablemente en esclavitud.⁴

La libertad tenía que ver con la protección de la vida privada. Eso fue un descubrimiento que separó la cultura occidental de las demás culturas, para bien y para mal. Cuando Pericles hace el discurso fúnebre en honor de los soldados muertos en campaña, elogia el tipo de vida por el que han luchado: «Nos regimos liberalmente también en la vida privada en lo que se refiere a las sospechas recíprocas sobre la vida diaria, no tomando a mal que el vecino obre según su gusto, ni poniendo rostros llenos de reproche, que no son un castigo, pero sí penosos de ver.» El ateniense está orgulloso de disfrutar de un ámbito vital que le permite planear su vida. Y para mantenerlo está dispuesto a luchar. Pericles lo advierte: la libertad tiene que estar unida a la valentía. Un político conservador muy diferente a él, Nicias, anima a sus tropas con esa misma idea antes de la trágica batalla de Siracusa, en el año 413. Lo cuenta Tucídides:

les recordaba además su patria, el país más libre del mundo, y la independencia absoluta de cada uno en su vida privada.⁵

Esta libertad para decidir el modo de vivir, no degeneraba en anarquía, porque los griegos hicieron otro nuevo descubrimiento. Hablando de los espartanos, dice Demarato, según Heródoto, «siendo libres, no lo son en todo, pues tienen un amo que es la ley (nómos)».⁶ Ésta es una idea que se repetirá durante siglos. La ley «es el rey de todos», según Píndaro.⁷ «Todos somos siervos de la ley para poder ser libres», es la expresión profunda y certera de Cicerón.⁸ Sólo entendimientos miopes pueden pensar que la ley coarta la libertad. Las leyes justas se caracterizan porque hacen posible la libertad. La fórmula atraviesa la historia europea. Montesquieu, Voltaire y Rousseau la repiten: «La libertad consiste principalmente en no verse forzado a hacer lo que las leyes no obligan a hacer. Los hombres solamente disfrutaban de tal estado cuando se ha-

llan gobernados por leyes civiles.»⁹ «La libertad consiste en no depender más que de las leyes.»¹⁰ «No hay libertad sin ley y nadie está por encima de la ley. Incluso en el estado de naturaleza el hombre es libre únicamente debido al derecho natural, del que disfrutaban todos y cada uno.»¹¹

Pero para que este sometimiento a la ley fuera aceptable, la ley debía ser igual para todos. Ésta fue la propuesta de Clístenes, el verdadero fundador de la democracia griega. La isonomía, la igualdad ante la ley. Era una palabra que enardecía el corazón de los griegos. «Isonomía es el más bello nombre del orden político», escribe Heródoto.¹² Muchos siglos después, Huizinga, un gran historiador, se lamentaba de que nuestra cultura hubiera tomado de los griegos el término «democracia» en vez del término isonomía.

Un requisito más era necesario. Los ciudadanos tenían que participar en la elaboración de las leyes. Y eso de una manera absolutamente peculiar en Atenas. Hablando. La libertad de hablar (parresía) o la igualdad en el uso del habla (isegoría) fueron consideradas imprescindibles para la democracia. En la Atenas democrática el arma política por excelencia era la palabra, dirigida al Consejo y, sobre todo, a la Asamblea, cuyo quorum para temas importantes era de 6.000 miembros.¹³ Pero no se trataba de hablar de cualquier modo. Tenía que ser un hablar lleno de lógos, un hablar inteligente. «En Atenas», dice un personaje de Eurípides, «se habla y escucha alternativamente.» Un gran educador, Sócrates, lo resumió con talento: «La facultad de convencernos separa a los hombres de las bestias.»

El diseño estaba completo. El afán de no ser esclavos, de poder disfrutar libremente de «las bendiciones de la vida», llevó a la democracia, un modo razonable de vivir. La democracia ateniense tuvo, sin duda, muchas limitaciones -por ejemplo, el desinterés por las desigualdades reales-, que otros intentos democráticos se empeñarán en corregir. Nos proporcionó, además, una última enseñanza. Acabó mal. Perdió su relación con la justicia y se encastilló en un orgulloso individualismo. Con su talento para la concisión, Lord Acton lo cuenta así:

En una célebre ocasión, los atenienses, reunidos en Asamblea, afirmaron que sería monstruoso que se pudiera impedirles hacer lo que quisieran. Ninguna fuerza existente era capaz de contenerlos; decidieron que ningún deber debería frenarlos, y que no estarían sometidos sino a las leyes establecidas por ellos mismos. De este modo, el pueblo ateniense, absolutamente libre, se convirtió en tirano; y su gobierno, iniciador de la libertad europea, fue condenado con terrible unanimidad por los más sabios entre los antiguos. Condujo a la ruina a la propia ciudad pretendiendo dirigir la guerra discutiendo en la plaza del mercado. Como la república francesa, condenó a muerte a sus propios desgraciados dirigentes. Trató a las ciudades sometidas con tal injusticia que perdió su propio imperio marítimo. Oprimió a los ricos hasta el punto de que éstos conspiraron con el enemigo común; y finalmente coronó sus culpas con el martirio de Sócrates.¹⁴

La democracia ateniense desapareció. Pero se mantuvo como ideal. Todos los luchadores por la libertad política la tuvieron como modelo lejano y añorado. El valeroso Thomas Payne, defensor del sufragio universal, escribió: «Lo que Atenas inició, lo completará América.» Era a finales del siglo XIX.

Cuando los seres humanos se liberan de la miseria, la ignorancia, el miedo y el dogmatismo, tienden hacia la democracia. Una vez más se sigue la ley general: El hombre quiere estar en las mejores condiciones posibles para asegurar su ámbito privado de felicidad. La historia registra un aumento constante de naciones que se organizan democráticamente. Pero con cíclicos retrocesos, no lo olvidemos. A mediados del siglo XIX sólo había tres países aproximadamente democráticos. A principios del XX, eran sólo 9 de las 48 naciones independientes que se repartían el globo. Suben a 22 sobre 65 alrededor de los años treinta. En el periodo 1974-1999 se introdujeron sistemas electorales pluripartidistas en 113 países.¹⁵ Estos hechos forman parte de nuestra argumentación práctica. Como escribió Stuart Mill, una prueba de que las cosas son deseables es que la gente las desee.

«La democracia liberal», escribe Rafael del Águila, «ha triunfado: no existe régimen político alguno en el mundo cuya legitimidad pueda comparársele. Y esto es curioso, por que su triunfo es extremadamente reciente: hace tan sólo unos pocos años resultaba impensable.»¹⁶ ¿De dónde provenía esa dificultad? De los dos obstáculos sempiternos: los *intereses* y los *mitos de legitimación*.

Los intereses son fáciles de describir. «De los infinitos deseos del hombre, los principales son los deseos de poder y gloria.» Esto no lo dijo un político, sino un matemático, premio Nobel de Literatura: Bertrand Russell.

El exagerado Nietzsche afirmó que la voluntad de poder es la fuerza más irrestañable del ser humano, y ese impulso en busca de poder se llama «libertad». Deténgase aquí un momento el lector y recuerde lo siguiente: hay dos modos de concebir la libertad que se expresan equívocamente con el mismo verbo. Una frase aparentemente contradictoria como «Los habitantes del Sahel pueden comer pero no pueden hacerlo porque no tienen comida» es torpe, pero correcta. El primer «pueden» significa: no lo tienen prohibido. El segundo: tienen capacidad real para hacerlo. Después vamos a decirle que tener un derecho significa «poder hacer algo». Entonces le preguntaremos: ¿cuál de los dos significados de poder utilizamos? ¿Ausencia de prohibición o capacitación real? Vaya pensándolo porque es importante.

Los *mitos de legitimación* del poder son variados y ubicuos. Ya hemos visto algunos: el *mito de las diferencias naturales*, por ejemplo. Los hombres, o las razas, o los estatus están impuestos por la naturaleza. El orden impreso en el universo debe respetarse. Toda rebelión rompe la armonía del mundo y nos hace volver al caos. El poder político siempre se ha blindado con una ideología que lo legitimase. Con frecuencia, buscando una genealogía divina. Los soberanos lo eran «por la gracia de Dios». Atentar contra ellos era una blasfemia. El poder tiene su origen en Dios, repitieron una y otra vez los teólogos medievales. Esto le hacía intocable. Tocarle incluso, en muchos códigos, era un crimen de lesa majestad. En fin, para legitimar su poder necesitaban un *gancho trascendental* muy alto para que de él pudiera pender toda su autoridad. El Altísimo, sin duda, valía para ello.

El poder tiene un rostro temible. Weber lo definió como «la posibilidad de imponer la propia voluntad al comportamiento de otras personas». Y Kurt Hold, con cierto cinismo, llevó esta concepción hasta el extremo: «El poder es una posibilidad de hacer daño.» Es fácil comprender los celos que provoca. Pero, al mismo tiempo, las sociedades no sobreviven en la anarquía, necesitan algún tipo de autoridad, y cuando sien-

ten miedo anhelan un jefe fuerte que las guíe, un Führer salvador. No hay orden sin fuerza. En árabe la política se denomina *siyaasa*, que etimológicamente significa «arte de amaestrar animales». A nosotros, que estamos asistiendo a la construcción de la Ciudad justa, nos interesa mucho el poder político. Su ambivalencia -es necesario y temible- ha enfrentado a la Humanidad con dos problemas inevitables: poner límites al poder y fijar criterios de legitimación del poder. ¿Hasta dónde es justo que llegue el poder? ¿A quién corresponde en justicia el poder? En ambas preguntas aparece la palabra «justicia», nuestra vieja amiga. Ya sabemos qué significa: aquella organización social, aquella forma de interacción, que favorece más la búsqueda privada de la felicidad. Y esto nos permite reformular las preguntas de un modo más cotidiano. ¿Hasta dónde debe llegar el poder para favorecer al máximo mi búsqueda de la felicidad? ¿A quién debo considerar titular del poder para que mi felicidad esté en las mejores manos?

Ya tenemos situados los dos campos de batalla en los que el individuo va a pelear por su libertad política, por su libertad en la Ciudad. Campos que se suelen mezclar y confundir en nuestra época, por ejemplo, cuando no se distingue con precisión entre «liberalismo» y «democracia».

Democracia y liberalismo -escribe Ortega- son dos respuestas a dos cuestiones de derecho político completamente distintas. La democracia responde a esta pregunta: ¿Quién debe ejercer el poder público? La respuesta es: el ejercicio del poder público corresponde a la colectividad de los ciudadanos. Pero en esta pregunta no se habla de qué extensión debe tener el poder público. Se trata sólo de determinar el sujeto a quien el mando compete. La democracia propone que mandemos todos; es decir, que todos intervengamos soberanamente en los hechos sociales.

El liberalismo, en cambio, responde a esta otra pregunta: ejerza quien ejerza el poder público, ¿cuáles deben ser los límites de éste? La respuesta suena así: el poder público, ejérsalo un autócrata o el pueblo, no puede ser absoluto, sino que las personas tienen derechos previos a toda injerencia del Estado.¹⁷

Pero esto es el final de una historia muy larga.

4

«La libertad individual surgió -y así es probable que ocurra siempre- como consecuencia de la lucha por el poder, más que como el fruto de un deliberado plan», escribe Hayek¹⁸ Para iniciarla hubo que romper no sólo miedos sino creencias fuertemente arraigadas. Como siempre. La mayor parte de las culturas, en su origen, desconfían de la libertad individual. Ya lo hemos visto en varias ocasiones. Muchos antropólogos han señalado que el concepto de persona como un ser independiente, valioso por sí mismo, es, a pesar de que nos pueda parecer irrefutable, «*a rather peculiar idea within the context of the world's cultures*». ¹⁹ Para Aristóteles, el todo es anterior a las partes, y, por lo tanto, la ciudad anterior al individuo. Es una afirmación peligrosa por su imprecisión. Tenemos que tener cuidado si queremos refundar la Ciudad, no sea que nos comamos al ciudadano.

Siempre que el Estado se coloca en una situación de absoluta superioridad, el individuo cesa de tener importancia. Mussolini lo dijo con todas sus letras en la *Nueva Enciclopedia Italiana* de 1932: «El hombre no es nada. El fascismo se levanta contra la abstrac-

ción individual que se basa en fundamentos y utopías materialistas. Más allá del Estado, nada humano o espiritual tiene valor alguno.» El Estado es el representante y agente de una entidad mucho mayor: la nación. Fuera de ella, nada tiene autoridad legítima. Había consagrado el principio de que los pasajeros existen en interés del barco, y no al revés.

Por eso, la lucha por las libertades implica la lucha contra un Estado todopoderoso y absorbente. Real o posible. Si el ciudadano se disuelve en el grupo, toda vindicación de autonomía o no tiene sentido o está prohibida. De ahí el énfasis que las ideologías totalitarias -antiguas o modernas- ponen en afirmar que el Estado es la fuente de todo derecho.

Y el énfasis liberal en que los seres humanos tienen derechos previos al Estado.

Ésta es la solución que se entrevió de muchas maneras. Había que limitar el poder del gobernante. ¿Cómo? Apelando a algún *gancho trascendental*, del que pudieran colgarse las pretensiones de los ciudadanos. La ley natural servía para eso, decían los filósofos escolásticos. En esa contradanza del derecho natural, en la que unas veces le toca bailar con los buenos y otras con los malos, le ha correspondido ahora la buena pareja. Dios limitaba con sus preceptos los poderes del soberano o, incluso, podía autorizar la rebelión. Dios siempre ha sido el defensor del débil. (Bueno, también el garante del poderoso. Por algo está en todas partes.) Los antiguos israelitas lo tenían claro. No querían rey. Dios era el único legislador.²⁰

Pero fue fácil hacer que el derecho natural cambiara de pareja. El rey debía su autoridad a Dios y no podía estar sometido a ninguna ley. Él era el intérprete de la ley divina. Los Estuardos y los Borbones hicieron que el verdugo quemara los tratados políticos de los doctores jesuitas -entre ellos Mariana y Suárez- que ponían límites al poder del soberano. El orgulloso Jacobo I escribe irritado su apología del derecho de los reyes. Suárez le contesta por orden del papa Pablo V, pero el rey manda quemar su escrito delante de la iglesia de San Pablo en Londres. Jacobo I pretendía que, ante una orden injusta, «el pueblo no puede hacer otra cosa que huir sin resistencia del furor de su rey; no debe responder más que con lágrimas y con suspiros, siendo Dios el único a quien pueden llamar en su ayuda». Éste es el mismo rey que decía a su heredero en el trono: «Dios te ha convertido en un pequeño dios para sentarte en su trono y gobernar a los hombres.»²¹ Es el terror del poder absoluto. Ya hablaremos después de esto.

Había otro modo de limitar el poder del soberano, otro *gancho trascendental*: apelar a una ley más antigua. A un privilegio anterior. Así sucedió en una situación de gran relevancia. En 1215, veinticinco barones ingleses se niegan a prestar juramento al rey Juan sin Tierra mientras no reconociera una serie de pretensiones, que no eran derechos, sino libertades y privilegios concretos. Fue el origen de la Carta Magna, uno de los clásicos de la democracia. En Inglaterra, durante mucho tiempo, se consideró que el Parlamento no podía crear leyes. Se limitaba a *reconocer leyes más antiguas*. Burke, que como el lector sabe criticó ásperamente la Declaración de derechos de la Revolución francesa apenas fue promulgada, consideraba que «sería difícil señalar un error más auténticamente subversivo de todo el orden humano, que la posición que sostiene que un cuerpo legislativo humano tiene derecho a hacer las leyes que le plazcan».²² Es decir, esas leyes antiguas cumplían un papel limitador parecido al que ejerce el derecho natural en el continente. No le extrañe, pues, al lector que los juristas ingleses consideren que su jurisprudencia, su *common law*, es su peculiar derecho natural, su *gancho trascendental*. ¡Qué satisfactorio es que las cosas casen! La respuesta a la primera pregunta acerca de los límites del poder está clara: Los derechos previos limitan el poder del soberano.

Queda por contestar la segunda pregunta. ¿Dónde reside el poder? Se inventan nuevos mitos legitimadores, y se dice que el poder reside en la voluntad popular. Ésa es la solución ilustrada. La adoptada por las Declaraciones americanas y las de la Revolu-

ción francesa. Pero ¿en qué se basaba este nuevo mito? En una cuestión trascendental y práctica. Es más conveniente para mi felicidad fiarme de mí mismo y ponerme a salvo de los demás. Y puesto que siempre va a haber un poder político por encima de mí, y quiero controlarle, lo mejor es que yo participe en él. Quiero ser parte del poder político. Quiero ser ciudadano, parte constituyente de la ciudad. Me defino como *zoon politikon*: animal político, ciudadano, participante.

Los griegos, y después toda nuestra cultura, había afirmado que «Se es libre cuando sólo se obedece a la ley». Esto sonaba bien a la primera. Así nos ha ocurrido cuando antes mencionamos la frase. Pero cuando se aguza más el oído aparece una disonancia insidiosa: ¿y si las leyes son tiránicas?

5

En efecto, el asunto solo estaba resuelto a medias. Richard Price, uno de los apóstoles de la Revolución francesa en Inglaterra, escribe en 1778: «La libertad está demasiado imperfectamente definida cuando se habla de gobierno de las leyes en vez de gobierno de los hombres. Si las leyes están hechas por un hombre o un grupo de hombres dentro del Estado y no por el consentimiento común, tal gobierno no difiere de la esclavitud.» Ocho años después recibe una carta de Turgot dándole la razón: «¿A qué se debe que sea usted casi el primero de los autores de su país que ha dado una idea justa de la libertad y mostrado la falsedad de la idea, tan frecuentemente repetida por casi todos los escritores republicanos, de que la libertad consiste en estar sujeto a leyes?» Esto sólo sería verdad si la libertad incluyera la posibilidad de participar en la elaboración de las leyes. No había duda. Para que esa proclama de libertad bajo la ley protegiera al ciudadano, el ciudadano tenía que intervenir en la elaboración de las leyes. La Declaración de los derechos del hombre de 1789 es tajante: «La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen el derecho de participar personalmente o por medio de sus representantes en su formación.»

Esto resultaba fácil de aceptar cuando sólo era una propuesta negativa, que ponía barreras al absolutismo. Pero cuando se convirtió en una posibilidad real el que las leyes se aprobaran por mayoría, la idea inquietó, asustó y hasta repugnó a mucha gente. El gobierno del pueblo no parecía de fiar.

Si la ley es la expresión de la voluntad popular, no había cambiado nada. Se perpetuaba el esquema tradicional: Soberano legislador, Ley, Derechos. Únicamente se había cambiado de soberano. Ahora ya no era el rey, sino la nación, «donde reside toda soberanía» (artículo 3). Este nuevo soberano podía comportarse despóticamente: el enfrentamiento entre «liberalismo» y «democracia» se planteaba de nuevo, y aún no está concluido. Lo importante es limitar el poder, dicen los liberales. Lo importante es que el poder esté en el pueblo, dicen los demócratas. ¿Hay alguna solución justa? Es decir, ¿hay alguna solución que proteja eficientemente el derecho de cada uno de nosotros a buscar nuestra felicidad?

Tenemos que construir la Ciudad aprendiendo de la experiencia, ya lo sabe el lector. Aunque con botas de siete leguas, vamos a narrar el modo como la experiencia política tanteó la solución.

Para evitar la tiranía de la mayoría, que se suponía mayoría inculta, envidiosa y amenazadora, se comenzó por restringir el derecho al voto. En Francia, máxima defensora del sufragio universal, durante el reinado de Luis Felipe sólo votaban 200.000 personas de una población de treinta millones. Benjamín Franklin defendió que no era correcto conceder el voto a los que no tuvieran propiedades. Y John Adams, en su famosa *Defen-*

se of the Constitutions of Government of the United States of America (1787), daba la clave de la preocupación:

Si la mayoría controlara todas las ramas del gobierno, las deudas serían abolidas en primer lugar; los impuestos recaerían gravosamente sobre los ricos, estando los demás exentos; y, al fin, una división igual de todas las cosas sería pedida y votada.

Los cautelosos padres fundadores americanos desconfiaban del poder estuviera en manos de quien estuviera. No pensaban que el hecho de poseerlo el pueblo lo hiciera me nos peligroso. Eran más liberales que demócratas, y así siguen. En las colonias americanas cuajó el pensamiento constitucional, que tiene una gran importancia en esta historia. Para poner más límites a los poderes había que elaborar una ley superior que limitara las atribuciones de los otros poderes. Tuvieron la clara conciencia de que estaban intentando construir un gobierno racional. Es fascinante la creatividad política que se dio en la segunda mitad del siglo XVIII. John Jay afirmaba en 1777: «Los americanos son el primer pueblo a quien los cielos han favorecido con una oportunidad para deliberar sobre la forma de gobierno y escoger aquella bajo la cual desean vivir. Todas las otras Constituciones derivan su existencia de la violencia o de circunstancias accidentales y se hallan, por tanto, más distantes de la perfección.»²³ ¿No habrá llegado el momento de aplicar este modelo, que ha funcionado en las naciones o en estados complejos como los federales, a todo el universo? Continuemos con las enseñanzas de la historia constitucional. Los autores de la Constitución americana discutieron si la Constitución debía estar precedida de una Declaración de derechos. Para nuestro argumento -ya saben, que la mejor manera de conseguir la justicia es afirmar los derechos individuales innatos- nos interesan muchas las razones que esgrimían los que se oponían a que se incluyera la Declaración. James Wilson arguyó: «Toda Declaración de derechos aneja a una Constitución es una *enumeración de poderes retenidos por los individuos*. Si se intenta enumerarlos se sienta la presunción de que todo lo no evocado expresamente ha sido delegado.»²⁴

Permítanos el lector que movidos más por el entusiasmo que por la sospecha de que no haya entendido la importancia de este texto, se lo comentemos. De la abundancia del corazón habla la boca, ya sabe. Resulta que los derechos reconocidos en una Declaración son poderes que el ciudadano no cede al Estado, sino que quiere conservar él en su poder. ¡Qué extraña manera de hablar de los derechos! Cada persona aparece como sujeto de poderes. Pertrechado con este equipaje se acerca a la ciudad, a la polis, al Estado, y cede algunos de ellos y los otros los conserva para administrarlos a su manera. Y le dice al legislador que sólo puede legislar utilizando los poderes que le ha conferido. Que a sus otros poderes ni los toque. Los derechos ya no dependen de la ley. Los tiene cada persona. Y, además, son poderes. ¿Lo han entendido? Ya aclararemos más tarde esta sorprendente propuesta. Terminaremos con un elogio por boca ajena. Gladstone, el gran político inglés, escribió: «La Constitución americana es la obra más maravillosa lograda por la inteligencia y la voluntad de los hombres.» Sin duda exageró. Pero la exageración no es una mentira, sino una verdad mirada con la lupa del entusiasmo.

6

La democracia no había resuelto un problema planteado por el esquema antiguo de los derechos. En la secuencia Soberano legislador, Ley, Derechos, resultaba que el

soberano no podía estar sometido a nada. Era «absoluto» precisamente porque no estaba ligado a la ley, estaba absuelto de ese deber. Le bastaba promulgar la siguiente norma: «El rey no está sometido a las leyes.» Y muchos la promulgaron. Esta idea, que ahora nos parece un insensato salvoconducto para la tiranía, fue comúnmente aceptada durante milenios. Todavía en 1826, un famoso jurista inglés, John Austin, defendía que un soberano limitado por las leyes que él mismo da es una contradicción lógica:

Un monarca o grupo soberano limitado por un deber jurídico estaría sujeto a un soberano superior: es decir, el monarca o el grupo soberano limitado por un deber jurídico serían soberanos y no soberanos.

No crea el lector que este problema es una antigualla histórica relacionada con los soberanos absolutos. Está planteado todavía en nuestras democracias. ¿Hasta qué punto es absoluta -es decir, está absuelta de todo lazo- la soberanía popular? ¿Puede, por ejemplo, una democracia darse democráticamente una Constitución antidemocrática? El poder popular, mito legitimador de la Revolución francesa, tenía sus peligros. Puesto que el poder estaba en buenas manos, parecía que las cautelas eran innecesarias. Las consecuencias no se hicieron esperar. En Europa, por ejemplo, los ejércitos crecieron espectacularmente. Las guerras antiguas eran pequeñas. A los reyes les costaba levantar un ejército. En el momento en que el pueblo es el soberano, ya no hay límites. Al terminar las guerras napoleónicas se encontraban bajo las armas tres millones de personas.

«¡Extraño misterio!», escribe Bertrand de Jouvenel, «cuando sus amos eran los reyes, los pueblos no dejaron de quejarse de tener que contribuir a la guerra. Cuando finalmente logran deshacerse de esos amos, son ellos mismos los que se imponen una contribución, no ya sólo en una parte de sus ingresos, sino en sus propias vidas.»²⁶

Incluso puede darse otro caso más sencillo. Las Constituciones suelen incluir unas normas para cambiar la Constitución. Por ejemplo, que se haga con una mayoría cualificada: dos terceras partes de las Cámaras. Con esa mayoría se puede cambiar la cláusula que definía los modos de cambiar la Constitución y sustituirla por otra que dijera: «Esta Constitución podrá ser cambiada por la voluntad del jefe de Gobierno.» Quede claro que este galimatías autorreferente no es capricho nuestro. Es que el problema, precisamente, es la autorreferencia. Una norma que puede volverse contra la norma.

El problema es tan serio, que los constituyentes alemanes de 1949, obsesionados por el recuerdo del nazismo y de su utilización criminal de los procedimientos democráticos, intentaron por todos los medios impedir la posibilidad de que la Constitución fuera desnaturalizada e incluyeron el siguiente artículo:

79 (3). No está permitida una modificación de esta Ley Fundamental que afecte la organización de la Federación en Estados federados, el principio de la participación de los Estados federados en la legislación o los principios establecidos en los artículos 1 y 20 (que hacen referencia a la dignidad humana y al régimen democrático).

Pero no debieron de quedarse tranquilos porque en una reforma de 1968 se añadió un curioso artículo:

20 (4). Contra cualquiera que intente derribar ese orden, les asiste a todos los alemanes el derecho de resistencia, cuando no fuera posible otro recurso.

Además de la poca eficacia de esta norma, el problema permanece sin solventar. ¿Pueden unos legisladores legislar para siempre? ¿No están usurpando los derechos de las generaciones futuras? Parece que ni siquiera las cautelas legales ponen completamente a salvo la libertad individual. ¿Hay alguna solución? Los ingleses se empeñaron en convertir a cada ciudadano en un aristócrata que se oponía al poder. Sus derechos privados eran lo importante. Los franceses convirtieron al ciudadano en una partecita de un soberano absoluto, que podía volverse terrible incluso contra la partecita. ¿Cómo entregar el poder al pueblo sin arriesgarse a caer en una tiranía de nuevo cuño? De nuevo espejea el derecho natural: Hay derechos previos al sufragio, a la sociedad, al pueblo. Son derechos innatos e imprescriptibles. Si *non é vero, é ben trovato*. Por si a estas alturas se ha perdido, vamos a hacerle un esquema gráfico de los distintos *ganchos trascendentales* que se han ido inventando a lo largo de la historia. Responden a la pregunta: ¿De dónde vienen los derechos individuales?

| | | | |
|----------|-------------|--------------------|------------------|
| 1 | 2 | 3 | 4 |
| Soberano | Dios | Derechos naturales | Voluntad popular |
| Ley | Ley natural | Legislador | Ley |
| Derechos | Legislador | Ley | Derechos |
| | Ley | | |
| | Derechos | | |

La solución 1 es la del positivismo jurídico. El poder crea el derecho.

La solución 2 es la de los filósofos medievales, la del iusnaturalismo religioso y de las teocracias.

La solución 3 es la del iusnaturalismo laico.

La solución 4 es la solución 1 democratizada.

Una de las diferencias entre estas soluciones se refiere al derecho de *rebelión*. Lo admiten las soluciones (2) -Mariana, por ejemplo, que consideró justo el tiranicidio- y (3) -Marcusse, en un momento en que el derecho natural era considerado un anacronismo reaccionario, sostuvo que era revolucionario porque defendía el derecho de resistencia al tirano.

Por ahora no tenemos que elegir ningún modelo. Eso quedará para el Libro tercero, que trata de las justificaciones y propuestas.

VI. LA LUCHA POR LA LIBERTAD DE CONCIENCIA

1

En España, el último hereje fue ahorcado en 1826.¹ Ni en prohibir la esclavitud, ni en conceder el voto a las mujeres, ni en permitir la libertad de conciencia fuimos madrugadores. La Ilustración nos cogió absolutistamente dormidos. La lucha que contamos en este capítulo prolonga las anteriores y las completa con un momento reflexivo. El afán de liberarse de la opresión, del dolor, del poder hostil, o al menos peligroso, es fácil de explicar. Pero lo que se reivindica ahora es una prerrogativa espiritual: el derecho a tener y expresar las propias creencias, y a comportarse de acuerdo con ellas. Se quiere proteger del poder el núcleo más íntimo del ámbito privado. No sólo ha de ser libre mi cuerpo, sino también mi espíritu. El violento rechazo que siempre ha provocado esta pretensión demuestra que afecta a niveles muy básicos de las creencias y los sentimientos. Las sociedades temen despeñarse en un politeísmo de los valores, en una dispersión de las creencias. El cuerpo de la nación se descompondría si le faltase un espíritu unificado. Robespierre, defensor de un laicismo absoluto, cuando llega al poder quiere reinstaurar el culto para cohesionar la nación.

España es un ejemplo cercano y claro de las cautelas ante la libertad religiosa. Incluso una Constitución tan liberal como la de 1812 decía en su artículo 12: «La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica y romana, única y verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra.» El segundo de los principios de la Ley de Principios del Movimiento Nacional, promulgada en 1958, decía así: «La nación española considera como timbre de honor el acatamiento de la ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica Apostólica y Romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación.» De acuerdo con el Concordato de 1953, el Estado español reconoció validez civil al matrimonio celebrado con arreglo a las normas del derecho canónico, y la competencia exclusiva de los tribunales y órganos administrativos de la Iglesia para decidir sobre las causas de nulidad y separación. La mezcolanza de derechos civiles y canónicos era una comedia o una tragedia de enredos jurídicos.²

España no había hecho más que seguir la doctrina tradicional de la Iglesia. En 1832, Gregorio XVI llamó «delirio» (*deliramentum*) a la libertad de conciencia, y en 1864, Pío IX la condena en el Syllabus de los errores. Pero el Vaticano II, dando un notable giro, admite la libertad religiosa. Es sorprendente el comienzo de la Constitución *Dignitatis humanae*. «La dignidad de la persona humana se hace cada vez más clara en la conciencia de los hombres de nuestro tiempo, y aumenta el número de quienes exigen que los hombres en su actuación gocen y usen de su propio criterio y de una libertad responsable, no movidos por coacción sino guiados por la conciencia del deber.» Es el fin de una larga lucha, el resultado de presiones de todo tipo, que el Concilio acepta «saludando con alegría los venturosos signos de este tiempo».³

Pero el cambio descoloca la estrategia política española, y el gobierno de Franco no reforma el Concordato ni la Ley de Principios del Movimiento Nacional. Con una maniobra hilarante de puro disparatada, reforma el artículo 6 del Fuero de los Españoles, diciendo que el Estado asumirá la protección de la libertad religiosa, y en 1967 elabora una Ley de Libertad Religiosa en cuyo artículo 1.6 se lee esta perla: «El ejercicio de la libertad religiosa, concebido según la doctrina católica, ha de ser compatible en todo caso con la confesionalidad del Estado español proclamada en sus leyes fundamentales.»

2

Todos los movimientos reivindicadores tienen un argumento análogo. Cuando la gente se libera de la ignorancia, del miedo y del dogmatismo comienza a reclamar un ámbito privado. Quiere defender y ampliar su autonomía, su capacidad de acción. Y eso incluye la libertad para elegir su modo de pensar, su manera de expresar el mundo, su forma de relacionarse con Dios. Pero normalmente tienen que enfrentarse con intereses y con *mitos de legitimación*. En el caso de la libertad religiosa estos mitos son poderosísimos y difíciles de desmontar. Por eso siguen en parte vigentes. Se unen a otros formando un sistema no muy riguroso pero eficacísimo. Son el *mito de la coherencia social*, el *mito de la cosificación de la verdad*, el *mito de la obediencia como perfección*. Todos ellos tienen una parte de verdad, pero no sirven como sistemas de legitimación.

El mito de la coherencia social. La afirmación del valor de la individualidad es condición indispensable para reclamar la libertad de conciencia. Y esta creencia es muy reciente. Muchas culturas africanas y asiáticas consideran la independencia como un peligro o una perversión. Consideran por ello que la cultura occidental, incluido el sistema de derechos humanos, es insolidaria.⁴ Cuando el valor a salvar es la cohesión del grupo, la discrepancia es un peligro. Este miedo atraviesa toda la historia de la humanidad. Las morales pretenden asegurar la convivencia y cualquier reflexión crítica, cualquier intento de introducir nuevas ideas o pretensiones personales, es censurado implacablemente. El drama de *Antígona* cuenta este enfrentamiento. Antígona desobedece las leyes de la ciudad, para cumplir las obligaciones de su piedad fraterna. Enterrará a su hermano muerto, en contra de las órdenes de Creonte. A nosotros nos parece un ejemplo de autenticidad y libertad, pero, sin embargo, el coro critica su comportamiento:

Llevaste al colmo tu osadía y fuiste a chocar contra el elevado altar
de la justicia.⁵

Le acusan de ser «hacedora de sus propias leyes» (*Autónomos*, 821). ¡Le acusan de lo mismo que nosotros valoramos como esencia de nuestra dignidad, valoración que nos parece heredada precisamente de los antiguos griegos! Pero Sócrates fue condenado, posiblemente, por lo mismo: porque alteraba las creencias vigentes en Atenas.

Cuando el grupo es más importante que el individuo, cuando el individuo se salva por su pertenencia al grupo y alcanza a través de él la seguridad y el bienestar, no existe ese afán por aferrarse a creencias personales. La salvación está en la comunidad. Apartarse de ella es *hybris*, soberbia, desmesura y enfermedad. La cohesión del grupo es más importante que la libertad personal. Margaret Mead cuenta que, durante su estancia en un poblado de la Melanesia, una muchacha fue raptada por una tribu vecina. Cuando preguntó a los hermanos de la víctima lo que sentían, le respondieron: «No lo sabemos. Todavía el jefe no nos ha dicho lo que debemos sentir.»⁶ No existe

en esas culturas la independencia a que nosotros aspiramos y, por lo tanto, ninguna reclamación de libertad de conciencia. En este momento, la *identidad cultural* ha sustituido a la cohesión social como gran valor a salvar. En su nombre se predica de nuevo la ortodoxia.

El mito de la cosificación de la verdad. La verdad es la verdad, se piense como se piense. Aunque se repita mecánicamente. A esto lo llamamos «cosificación de la verdad». Si queremos que alguien esté en la verdad, podemos pegársela en la frente con engrudo. Da lo mismo. Los israelitas llevaban fragmentos de la Escritura guardados en unas cajitas de badana, y atados al brazo o a la frente. Esas filacterias conseguían que el piadoso estuviese siempre en contacto con la verdad. Hay que decir en su honor que los cristianos rechazaron esta costumbre. Incluso prohibieron durante mucho tiempo que el símbolo de la fe se escribiera. Había que saberlo de memoria, para que de esa forma fuera palabra viva y no palabra muerta.

En efecto, frente a la *cosificación de la verdad* se alza la *verdad como función vital*. Lo importante no es sólo el contenido, sino el modo como cada sujeto llega a él, se lo apropia y es capaz de justificarlo. Esto exige capacidad de crítica y esfuerzo. La búsqueda de la verdad se convierte en un deber ético. Una parte indispensable de la búsqueda de la justicia. Nos libra de la credulidad, la superstición, el adoctrinamiento, el fanatismo, la tentación de la bondad totalitaria. Y también del capricho, de las intuiciones miríficas, de las experiencias privilegiadas y de cosas semejantes.

El mito de la obediencia como perfección. Ciertamente, es bueno obedecer voluntaria y libremente a lo que es bueno y verdadero. «La libertad se consigue obedeciendo a la ley», han proclamado los sabios durante siglos. Otra cosa es la obediencia como táctica de inmunización, como protección contra las incertidumbres de la vida. Erich Fromm ha hablado con gran éxito del miedo a la libertad. Tener que tomar decisiones produce angustia, la individualidad es un riesgo, y por ello es fácil de comprender el refugio en la obediencia. Una firme ideología, un grupo compacto o un líder todopoderoso pueden ejercer una atracción irresistible. Pero acogerse al redil o al campanario interrumpe las funciones racionales de la inteligencia, que son el estudio, la comprensión y el rendirse a la evidencia más fuerte. Éstas son actividades intelectuales que favorecen la justicia: colaboran al modo de convivencia que protege mejor la búsqueda de la felicidad privada.

3

La contradicción anida en la vida personal y social. El ser humano necesita integrarse en la Ciudad para ponerse a salvo, pero una vez dentro quiere ponerse a salvo, precisamente, de la Ciudad, defender su intimidad y su independencia. Soportar estas tensiones sin quebrarse ha ocupado parte importante de la biografía de nuestra especie.

Quiere ser autor de su vida. La simbiosis social ya no le basta. Frente a la obediencia se yergue la autenticidad. Una actitud exigente, si se la toma en serio y no se la confunde con una espontaneidad de coque y de arrebato. *Auténtico* es un compuesto de *auto-*, palabra que designa al «yo», y *hentés*, «el que realiza». Algo es auténtico si lo he realizado yo mismo, si soy el autor responsable. Sólo muy tardíamente significó «sincero» o «verdadero». Bonita traslación, porque enlaza la verdad con la plena posesión, por el conocimiento y por la voluntad, del acto que ejecuto. El sujeto quiere convertirse en responsable, adquirir la mayoría espiritual. El lema de la Ilustración: «Atrévete a pensar», resume este esfuerzo por salir de la infancia espiritual, como decía Kant. Hay un aire resuelto en esta afirmación. Es preciso liberarse del miedo para librarse de las coacciones espirituales. Auténtico es el que no es esclavo, sino dueño de su pensamiento.

La historia que vamos a esbozar tiene un interés transcultural. Creemos que Europa ha sido precoz en aciertos y crueldades. Una parte importante de los problemas que tienen planteados otras culturas los hemos sufrido ya nosotros. Europa ha sido intolerante, ha quemado a gentes que defendían su libertad, ha torturado, esclavizado, matado en guerras absurdas, ha predicado cruzadas. Pero a trancas y barrancas hemos tenido capacidad de reflexión y de arrepentimiento. Bien es cierto que ahora retoñan terrores antiguos bajo la forma de «ídolos culturales o raciales» que alientan nuevos enfrentamientos. Las luchas reivindicadoras cumplen una función social reflexiva y crítica contra las certezas que nos intoxican.

4

Atenerse a las propias ideas, o a las propias creencias, se consideró siempre un ideal de grandeza. Era una demostración de fidelidad. Fidelidad a la religión profesada, fidelidad a la palabra dada, fidelidad a la propia dignidad. Todas las religiones -incluidas las laicas- han venerado a sus mártires. En la Biblia se cuenta que el rey Antíoco, tras conquistar Israel, dio «a todo su reino la orden de formar un solo pueblo, abandonando cada cual sus leyes particulares». Se ensañó con Israel y persiguió a los que no quisieron renunciar a sus creencias:

Muchos permanecieron firmes en Israel y tuvieron el valor de no comer manjares impuros: prefirieron morir antes que mancharse con tales alimentos y quebrantar la santa alianza. Y en efecto murieron.⁸

Luego, por supuesto, los judíos persiguieron a los cristianos, los cristianos a los judíos. Los católicos a protestantes, los protestantes a católicos. Ahora en África hay un proselitismo musulmán muy cruel. El poder político y la religión se enzarzan con facilidad en coitos que engendran monstruos. ¡Pobres víctimas desgarradas entre la fidelidad y el terror! Todos los horrores son trágicamente repetitivos. El rigor de la ortodoxia -del camino recto- inhibe toda compasión. El fin justifica los medios, incluida la inhumanidad de los medios. 1560: los calvinistas condenan a Miguel Servet a «ser quemado vivo juntamente con tus libros». Servet, desesperado, grita: «¡El hacha, el hacha y no el fuego!» Le piden que se retracte: «No he hecho nada que merezca la muerte.» En la colina de Champel se ejecuta la sentencia.

Pero la leña, húmeda por el rocío de aquella mañana, ardía mal, y se había levantado además un impetuoso viento, que apartaba de aquella dirección las llamas. El suplicio fue horrible: duró dos horas, y por largo espacio oyeron los circunstantes estos desgarradores gritos de Servet: «¡Infeliz de mí! ¿Por qué no acabo de morir?»⁹

Fidelidad a Dios, fidelidad a la propia fe, fidelidad a uno mismo. El ser humano se va ensimismando. Haciéndose más suyo.

5

El individuo pide su libertad. Los poderes se la niegan. Aquél presiona. Éstos se reuelven. La dinámica permanece idéntica aunque los acontecimientos intercambien a los protagonista. Si el débil llega al poder, con facilidad adquirirá los modos del poder. El

demócrata Jefferson escribía a un amigo: «Como todo el que gobierna, ahora experimento por mí mismo que no hay nada más molesto que la libertad de Prensa.» El débil reclama la libertad que le protege del tirano, pero si llega a ser poderoso se olvida de lo que antes pedía. Un caso claro lo tenemos en el cristianismo. Durante los primeros siglos los Padres de la Iglesia pidieron tolerancia. A principios del siglo *III*, Tertuliano escribe: «Tanto por la ley humana como por la natural, cada uno es libre de adorar a quien quiera. La religión de un individuo no beneficia ni perjudica a nadie nada más que a él. Es contrario a la naturaleza de la religión imponerla por la fuerza.» Los cristianos habían tenido que sufrir las persecuciones del Sanedrín. No queremos atosigar al lector señalándole la presencia del guadiana. Quien quiere protegerse antes o después acude al derecho natural, a alguna manifestación del *gancho trascendental*.

Pero en el año 313 Constantino reconoce legalmente a los cristianos. Y un siglo después la Iglesia había llegado a aceptar el uso de la coacción punitiva contra los heterodoxos. Los emperadores romanos proscribieron el paganismo. Entonces cambian las tornas y a finales del siglo *IV* eran los paganos ilustres los que defendían la libertad de culto. *Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*. «¡No hay sólo un camino», exclamó Símaco en el Senado romano en el año 384, «por el que los hombres puedan llegar al fondo de un misterio tan grande!» Pero ya habían perdido la vez.

El protestantismo ofrece otro caso patéticamente claro. Lutero se rebela contra la Iglesia de Roma. Blande la libertad de la conciencia, el libre examen, como arma devastadora. El individuo es tribunal último de sí mismo. En peligro, a punto de recibir la bula de excomunión y la proscripción del imperio, defiende con toda contundencia la libertad religiosa: «No se debe obedecer a los príncipes cuando exigen sumisión a errores supersticiosos, del mismo modo que tampoco se debe pedir su ayuda para defender la palabra de Dios.» Pero unos años después, cuando se siente más fuerte, se olvida de lo dicho, se olvida del pueblo y pide ayuda a los príncipes. Tenía que defender su Iglesia de los mismos principios que él había utilizado para romper con Roma. La espada de la libertad de conciencia podía volverse contra él. Sabía mejor que nadie la fuerza con que voceaba la libertad en el corazón humano y prefirió embozarla. Compró seguridad a cambio de libertad. Exhortó a los nobles a vengarse sin piedad de los insurrectos. Proclamó que el poder civil tenía la obligación de evitar todo error. ¡Otra vez la misma canción mortal! Se apoyó en la Biblia para condenar a muerte a todos los falsos profetas. Negó que la naturaleza dañada pudiera ser libre. Acabó defendiendo la obediencia pasiva, anatemizando cualquier rebelión. «Es deber del cristiano sufrir las injusticias», argüía.¹⁰

Estos principios de intolerancia se convirtieron en teoría definitiva gracias al genio más frío de Melancton. Enseñó que había que terminar con las sectas utilizando la espada, y castigar a cualquier individuo que introdujese nuevas ideas. En 1530 manifiesta por escrito su opinión de que debía mantenerse la pena de muerte para castigar todas las ofensas contra el orden civil y eclesiástico. Lutero lo ratificó añadiendo al margen: «Me agrada. Martin Lutero.» El poder civil imponía los preceptos religiosos. Fueron hombres terribles.

¿Es inevitable ese proceso? Tal es la impresión que da la historia.¹¹ En esa misma época, enfebrecida de certezas, los anabaptistas lucharon por traer el Reino de Dios a la tierra. La Iglesia debía deglutir al Estado. Los luteranos los persiguieron implacablemente. Pero ellos, a su vez, confirmando la incapacidad humana para ver la viga en ojo propio, reclamaron en 1524 a los príncipes luteranos que extirparan el catolicismo. Cuando los perseguidos anabaptistas consiguieron el poder en Miiinster, salieron a la calle gritando: ¡Muerte a los impíos! Fue el día 27 de febrero de 1534 a las siete de la mañana. Un día como otro cualquiera en esta tenebrosa historia.

Podríamos sacar ejemplos de otras religiones, no de todas porque las ha habido pacíficas. La *Yihad*, la Guerra Santa, tan semejante a las Cruzadas en su fundamenta-

ción, es un ejemplo más de la peligrosa dinámica provocada por la unión de la religión y la fuerza. La acción de grupos integristas en Argelia, con una gran eficacia para vencer a sus oponentes degollándoles, es otro ejemplo más.¹²

Hemos hablado fundamentalmente de religión, pero la conspiración contra la libertad de pensamiento ha sido nutrida. Todos los Estados totalitarios han prohibido la libertad de pensamiento o algunas de sus condiciones: la libertad de expresión o de prensa, por ejemplo. Las purgas, las reeducaciones, los *gulags*, los lavados de cerebro, la esclavitud de los niños, como hemos visto en el Sudán, forman un muestrario de ataques contra la libertad de pensamiento.

6

Las luchas para conseguir la libertad de conciencia fueron terribles, y lo siguen siendo. En Europa, ensangrentada, dividida y esquilada por las guerras de religión, se intentó resolver el problema con el Pacto de Augsburgo, en 1555, basado en el principio luterano de que correspondía a cada gobernante decidir qué religión se habría de observar en su territorio. *Cuius regio, eius religio*. Admitía la libertad religiosa sólo para el príncipe.

Era una componenda política. Miles de hombres siguieron muriendo por su derecho a creer. Pero los movimientos en contra de las persecuciones, de los enfrentamientos; de las discriminaciones, fueron creciendo. Iniciativas concretas demostraron que el mundo no iba a caer en la anarquía si se admitía una cierta tolerancia. En 1526, piden a Segismundo I, rey de Polonia, que siga el ejemplo de su colega el rey de Inglaterra y tome postura contra Lutero. Se niega a hacerlo. «Deja que el rey Enrique escriba contra Lutero, y permíteme ser rey de las ovejas y también de las cabras.» Su sucesor, Segismundo Augusto, declaró en 1569: «Soy el rey de los pueblos, no de las conciencias.» En 1573 la Confederación de Varsovia proclama la libertad religiosa, pero sólo para la nobleza. La prerrogativa del príncipe se había ampliado a los nobles. Pero los vasallos seguían obligados a observar la religión de su señor.¹³

En 1598, el Edicto de Nantes estableció para toda Francia la libertad religiosa. El país -donde había un amplio sector católico que admitía la licitud moral de la libertad religiosa estaba harto de guerras. Pero la paz no duró mucho. Luis XIV revocó el Edicto de Nantes en 1685 y abolió la libertad de conciencia. El absolutismo desconfía con razón de cualquier libertad. No paró ahí la cosa. En 1724 se aprobó una declaración que privaba a los protestantes de estado civil. Sólo se podían casar por la Iglesia católica, norma que no se revocó hasta 1787. Además, el bautismo servía como certificado de ciudadanía, y para que un extranjero pudiera nacionalizarse francés tenía que convertirse previamente al catolicismo.¹⁴

El principio de libertad en materia de religión recibió en América su consagración constitucional. Carolina del Norte lo incluyó en su Constitución de 1776, artículo 19: «Todos los hombres son libres y tienen el derecho inalienable a rendir culto a su Dios de acuerdo con los dictados de su conciencia.»¹⁵ Aparecía de nuevo el gaudium del derecho natural. La libertad religiosa pendía del *gancho trascendental* del derecho inalienable. Ya se venía apelando a él. Más de un siglo antes, Samuel Przykowski, expulsado de Polonia, discípulo de Socino, que creía como él que se podía alcanzar la salvación por medio de la razón en todas las Iglesias, escribió: «No debemos imponer censuras espirituales a nadie, pues cada uno de nosotros tiene derecho a poseer sus propias valoraciones personales.» Y en su *Apología afflictarum innocentiarum* mantuvo que la libertad de conciencia era la base de la libertad civil, ya que el respeto por los derechos del individuo estaba en la raíces de una y contribuía a la otra.»

Había aparecido la gran solución. La libertad para pensar, para creer, para elegir religión, la libertad de conciencia en suma, era un derecho que todas las personas tenían con independencia del príncipe, de las leyes, del Estado. De nuevo brillaba la incitación a alterar el esquema consuetudinario. Había derechos inalienables, intangibles que protegían la intimidad. La Declaración de los derechos del hombre de 1789 lo declara en su artículo 10: «Nadie debe ser inquietado por sus opiniones, incluso religiosas, en tanto que su manifestación no altere el orden público establecido por la ley.» En la extraña redacción, cautelosa y matizada, se ve la huella de los encendidos debates que presenció la Asamblea. El artículo siguiente es más firme: «La libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más preciados del hombre». La Declaración de 1948 lo refrenda en el artículo 18: «Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión.»¹⁶

Por desgracia, este artículo no es respetado en muchos países todavía. En él se aparece el lívido fantasma del relativismo. El guerrero árabe que quemó la biblioteca de Alejandría justificó su acción con contundencia: «Si todos esos libros dicen lo contrario que el Corán, son falsos. Si dicen lo mismo, son inútiles.» Pero el miedo no está justificado. El derecho a la libertad de pensamiento no garantiza la veracidad o el valor o el interés del contenido del pensamiento. De eso se encargarán los criterios de evaluación correspondientes. Si la afirmación es matemática, las matemáticas. Si es médica, la medicina. Lo único que el derecho protege es la personal búsqueda de la verdad.

La protege, ciertamente, pero también la exige.

Rogamos al lector que entienda esta última frase como un clarín de alerta. Un derecho se ha convertido en exigencia. La libertad de conciencia sólo adquiere legitimidad total cuando esa conciencia se compromete a buscar la verdad, a escuchar argumentos ajenos, atender a razones, y rendirse valientemente a la evidencia, aunque vaya en su contra. Sin esta contrapartida, el derecho a la libertad de conciencia puede convertirse en protectora de la obstinación y el fanatismo. Ésta es una consecuencia inclemente. Los derechos adquieren un sabor agridulce. Permiten y exigen a la vez. Conceden y reclaman. Cuando conseguimos un derecho contraemos al tiempo una deuda. Toda libertad trae consigo una vinculación. En este caso, a la racionalidad bien entendida.

El uso racional de la inteligencia es un proyecto liberador. Se propone salir del mundo de las evidencias privadas, donde puede emboscarse el capricho, la obcecación o el dogmatismo, para buscar el mundo de las evidencias universalizables que pueden compartir todos los seres humanos. Necesitamos recuperar el mensaje de Antonio Machado:

En mi soledad
he visto cosas muy claras,
que no son verdad.

El derecho a la libertad de conciencia lleva aparejado el deber de liberar la conciencia. Liberarla de la ignorancia, del prejuicio, de la furia dogmática, de la sinrazón. Una ardua, bella e indispensable tarea. El irracionalismo lleva siempre a la violencia y a la exclusión. Recuerden que la democracia se basa en la capacidad de convencernos unos a otros. Y esto exige una valerosa grandeza. Tenían razón los pensadores ingleses: la democracia no nos convierte a todos en vulgares, sino en aristócratas. La dignidad se convierte en fuente de derechos y en norma de comportamiento. Sólo la nobleza, la magnanimidad, asegura el justo entendimiento. De nuevo acudimos a Machado:

La verdad es la verdad
dígala Agamenón o su porquero.
Agamenón: conforme.
Su porquero: no me convence.

VII. LA LUCHA POR LA IGUALDAD DE LA MUJER

1

La igualdad no existe. Los hombres y las mujeres son diferentes, y lo son también los fuertes y los débiles, los sanos y los enfermos, los blancos y los negros. La mayoría de las sociedades tuvieron en sus orígenes una estructura clasista. Se pensaba que la naturaleza colocaba a cada cual en un estado definido y definitivo, que tenía obligaciones y derechos propios. Entre rey y súbditos, patriarca y familiares, aristócratas y plebeyos, ciudadanos y esclavos, castas puras y castas impuras, ricos y pobres, hombres y mujeres, había una distancia insalvable. Pretender saltarla era *hybris*, soberbia, caos, revolución. El estatus era la fuente de los derechos. A diferente estatus, diferentes derechos.

Dicen los antropólogos que la primera organización social fue patriarcal y absolutista. El padre romano «poseía sobre sus hijos el derecho de vida y de muerte, y con más razón la facultad de imponer los castigos corporales; podía modificar a voluntad su condición personal; dar esposa al hijo, ceder en matrimonio a la nieta; pronunciar el divorcio de sus hijos, de un sexo u otro, hacerles pasar a otra familia por adopción; podía, en fin, venderlos».¹ Nuestro mundo se ha vuelto igualitario, de hecho o al menos de deseo. «La primera fuente del mal es la desigualdad», escribió Rousseau. ¿Cómo hemos llegado a rechazar esas desigualdades tan ancestralmente instauradas? Hay que advertir que nos referimos a aquellas que dificultan o impiden la búsqueda privada de la felicidad, porque discriminan, excluyen, prohíben que un individuo o un grupo acceda al disfrute de un bien. Y que son, por supuesto, corregibles. Nadie sensato pide «igualdad en la desdicha» ni «igualdad en la estatura». El preámbulo de la Constitución francesa de 1791 arremetió contra la desigualdad de una forma contundente. «La Asamblea Nacional abole irrevocablemente las instituciones que herían la libertad y la igualdad de derechos. Ya no hay ni nobleza, ni abolengos, ni distinciones hereditarias, ni distinciones de orden, ni régimen feudal, ni justicias patrimoniales, ni ninguno de los títulos, denominaciones y prerrogativas que derivaban de ellas, ni ninguna orden de caballería, ni ninguna corporación o condecoración para las cuales se exigían pruebas de nobleza o que suponían distinciones de nacimiento, ni ninguna otra superioridad que la de los funcionarios públicos en el ejercicio de sus funciones.»

La cultura y la organización social habían cargado al burro humano con las albardas de la diferencia. Había que volver atrás. Todos salimos del vientre materno desnudos e iguales. Bueno, desnudos, sí; pero no iguales. Unos nacen hombres y otros mujeres. Y, como veremos en el capítulo siguiente, unos nacen blancos y otros negros. Nos interesa ver el tránsito de una diferencia real a una discriminación injusta. Son ejemplos simbólicos de nuestro empeño en pasar del nivel de la biología al mundo de la cultura, del mundo de la selva al mundo de la ética. No olvide que estamos haciendo la crónica de la invención de la Humanidad.

A pesar del intento de ciertos antropólogos para documentar un periodo matriarcal,² los datos nos indican que la desigualdad social, económica y jurídica de la mujer es un dato casi universal. En la sociedad patriarcal su puesto está junto a los hijos, los esclavos, el ganado y otras propiedades del padre. Incluso un pueblo tan dotado para el derecho como el romano, elaboró una institución que ha tenido una vida larguísima: la tutela perpetua de las mujeres. De acuerdo con ella, la mujer emancipada del poder paterno por la muerte del padre continuaba dependiendo toda la vida del pariente varón más próximo, o del representante del padre que la servía de tutor. En la época antigua, al casarse el marido romano adquiría derechos sobre los bienes de la mujer. ¿Pero en concepto de qué? La respuesta es asombrosa. La mujer pasaba *in manum viri*, a manos del varón.³ No olvidemos que «mandar» viene de *manus dare*, poner en manos de alguien. La esposa se hacía jurídicamente hija de su marido. Entraba en un estado perpetuo de infantilismo.

Pero no hace falta remontarnos a los romanos. Hasta 1975, el Código civil español equiparaba la mujer casada a los niños, a los locos o dementes y a los sordomudos que no supieran leer ni escribir, por lo que se la prohibía contratar (art. 1263). Como muchas veces ha contado María Telo, que tanto luchó por eliminar de nuestro Código tan ofensivas discriminaciones, la mujer tenía la obligación legalmente impuesta de obedecer al marido. El artículo 57 del Código civil dice textualmente: «El marido debe proteger a la mujer, y ésta obedecer al marido.» El Preámbulo de la ley 24 de abril de 1958 lo explica en un párrafo que no tiene desperdicio:

Existe una potestad de dirección, que la naturaleza, la Religión y la Historia atribuyen al marido, dentro de un régimen en el que se recoge fielmente la tradición católica que ha inspirado siempre y debe inspirar en lo sucesivo las relaciones entre los cónyuges.

Hasta 1975, sin licencia del marido no podía trabajar, ni abrir cuentas en un banco, ni obtener el pasaporte, ni el carnet de conducir. Si contraía matrimonio con un extranjero perdía la nacionalidad y era considerada extranjera a todos los efectos. Si vivía en España se le extendía una carta de residente, perdían validez sus estudios, no podía ser funcionaria y para trabajar necesitaba, como cualquier extranjero, permiso de trabajo.

En este afán por considerar incapaz a la mujer, hasta 1975 la mujer no tenía patria potestad sobre sus hijos. Pese a que la mayoría de edad se alcanzaba entonces a los 21 años, la mujer no podía abandonar la casa de sus padres hasta los 25. Esto cambió con la ley de 22 de julio de 1972. Pero será mejor que leamos el artículo 321:

A pesar de lo dispuesto en el artículo anterior [la mayoría de edad empieza a los 21 años cumplidos], las hijas de familia, mayores de edad, pero menores de 25 años, no podrán dejar la casa del padre o de la madre, en cuya compañía vivan, más que por licencia de los mismos, salvo cuando sea para contraer matrimonio o para ingresar en un Instituto aprobado por la Iglesia.⁴

Las cosas han cambiado en España desde la Constitución de 1978 y las leyes posteriores, pero en casi todo el mundo la mujer sigue sufriendo graves discriminaciones. Más del 70% de los pobres del planeta son mujeres, y más de las dos terceras partes de los analfabetos también lo son. Ambas cosas van, por supuesto, unidas. El 80% de los refugiados del mundo son refugiadas. En todas las guerras se utiliza sistemáticamente la violencia sexual. Durante la Segunda Guerra Mundial el ejército japonés obligó a trabajar

como esclavas sexuales a 200.000 mujeres. En 1996 el gobierno lo reconoció, pero se negó a indemnizarlas a pesar de la insistencia de la ONU. Según UNICEF más de un millón de mujeres mueren al año por el hecho de ser mujer. Amartya Sen afirma, fundándose en estadísticas, que en los países que discriminan a la mujer hay cien millones menos de las previsibles.⁵ «De los ocho mil abortos que se produjeron en Bombay una vez que los progenitores supieron el sexo del feto, sólo uno hubiera sido niño. En Irak, en 1990, un decreto permitía a los hombres matar a las mujeres por cuestión de honor. Cada año dos millones de niñas son sexualmente mutiladas. En 1997, *The New York Times* contó la historia de Miriam Wilngal, una joven africana que fue entregada, junto con 15.000 dólares y 25 cerdos, como compensación a un clan por la muerte de un prestigioso jefe. Se negó a casarse, enfrentándose a muchos siglos de costumbre tribal y enfureciendo a sus familiares. La sencillez con que explicó las razones de su heroísmo son conmovedoras y sirven como símbolo humilde y contundente para la historia que estamos contando. «Quiero ser mecanógrafa. Quiero tener mi propio dinero y no tener que depender de un hombre.» La igualdad se une a la libertad, porque todos los derechos se interconectan.

2

Las luchas reivindicativas tienen que enfrentarse a intereses y a mitos legitimadores con los que aquéllos pretenden adecentarse. El poder siente pudor de apelar sólo a la ley del más fuerte. El mito legitimador de la esclavitud era la diferencia natural entre libres y esclavos, unos nacidos para mandar y otros para obedecer. Éste fue también el mito legitimador de las aristocracias, las castas y los racismos. El mito legitimador del absolutismo político fue el origen divino de la autoridad. El mito legitimador de las coacciones religiosas, procurar la salvación y obedecer un mandato divino. En la discriminación de la mujer, funcionaron dos mitos legitimadores. Primero: *La mujer es peligrosa*. Segundo: *La mujer es mentalmente inferior*. Ambos recomendaban el mismo remedio: controlarlas, tutelarlas, atarlas en corto.

La documentación es tan conocida, que sólo mencionaremos algunas perlas. En numerosos mitos griegos las mujeres aparecen como destructoras: las parcas cortaban el hilo de la vida; las amazonas eran unas crueles guerreras; las erinias, espantosas, locas y vengativas resultaban tan temibles que los griegos no se atrevían a pronunciar su nombre. En el origen de todos los males situaban a una figura femenina: Pandora. Pero hay más. Explicaban la aparición de la mujer como un castigo de Zeus a la arrogancia de Prometeo. Prometeo robó el fuego a los dioses, y, en revancha, Zeus envía a la mujer como guardiana del fuego y tormento del transgresor. La figura de Eva en la tradición judeocristiana cumple el mismo papel.

La mujer representaba un mundo peligroso, el de la sexualidad, el de la vida y la muerte.⁷ Encarnaba las oscuras fuerzas naturales. El varón era cultura, ella naturaleza. Esta idea ha invadido la historia humana como una enfermedad. En la India, la diosa Kali representa simultáneamente la capacidad de crear y la de destruir. Incluso una feminista tan influyente como Simone de Beauvoir insistió en el carácter enigmático de la sexualidad femenina: «Todo es misterioso para la mujer misma, oculto, atormentado.» Y la inteligente Karen Horney llama a la mujer «el santuario de lo extraño». Los tabúes que han rodeado la menstruación en muchas culturas demuestran un inequívoco horror ante lo misterioso. Y de paso muestran también el abismo de estupidez al que se precipita el ser humano cuando sigue los argumentos de autoridad en vez de atenerse a la experiencia. Una turba de escritores medievales afirman el carácter impuro de la sangre menstrual, citando con frecuencia la Historia natural de Plinio. Prefiriendo copiar un

libro a mirar la realidad, estos adoradores de lo escrito afirmaron con todo convencimiento que esa sangre cargada de maleficios impedía la germinación de las planta, hacía morir la vegetación, provocaba el orín en el hierro y la rabia en los perros. Creencias parecidas se dan en muchos pueblos. Para los hindúes:

Si una mujer toca a su marido durante el primer día de su periodo, es una ofensa equivalente a matar a un gurú. Si le toca el segundo día, es equivalente a matar a un brahmán. Si le toca el tercer día, es como cortarle el pene. Si le toca el cuarto día es como matar a un niño.⁸

En la Edad Media los penitenciales católicos prohibieron que la mujer que tuviera la regla comulgase, incluso que entrara en la iglesia. Se les prohibía también que ayudaran a misa, tocaran los vasos sagrados o accedieran a las funciones rituales.⁹

Podríamos hablar de muchos otros mitos amedrentadores. El de la vagina dentada, o el mito de la belleza diabólica. En el *Malleus Maleficarum*, libro que sirvió para perseguir a las brujas -féminas, por supuesto- se representa a la mujer como un ser híbrido, con un hermoso y atractivo aspecto externo, pero con el interior podrido y peligroso. «La mujer es una quimera. Su aspecto es hermoso, su contacto fétido, su compañía mortal.» El poema de Rilke -«lo bello es el comienzo de lo terrible»- no era entonces un verso sino casi un dogma.

En el siglo x, Odon, abad de Cluny, escribe este exabrupto:

La belleza física no va más allá de la piel. Si los hombres vieran lo que hay debajo de la piel, la vista de las mujeres les sublevaría el corazón. Cuando no podemos tocar con la punta del dedo un escupitajo o la porquería, ¿cómo podemos desear abrazar ese saco de estiércol?¹⁰

El segundo mito legitimador fue la debilidad mental de la mujer. La imbecillitas de su naturaleza, que exige mantenerla bajo tutela. Tomás de Aquino resume una tradición de siglos al escribir:

La mujer necesita del varón no sólo para engendrar, como ocurre con los demás animales, sino incluso para gobernarse: porque el varón es más perfecto por su razón y más fuerte en virtud.¹¹

En 1330, el franciscano Álvaro Pelayo, de origen español, penitenciario mayor de la Corte de Avignon, redacta, a petición de Juan XXII, el tratado *De planctu Ecclesiae* («El llanto de la Iglesia»), en el que expone «los ciento dos vicios y fechorías de la mujer». Al menos no eran infinitos. El más grave es su infantilismo. La mujer es crédula, se deja llevar por las apetencias, es tan voluble como un niño, por eso no puede tener autonomía y debe estar siempre bajo la tutela del hombre. Frente a la racionalidad del varón, ella es un hervidero emocional. Los transmisores de esta idea fueron legión y de muy distintos pelajes. En nuestra cultura han tenido un triste protagonismo las Iglesias cristianas. San Bernardino de Siena aconseja a los maridos que obliguen a sus mujeres a fregar diez veces los mismos platos: «Mientras las mantengas activas no se quedarán asomadas a la ventana, y no se les pasará por la cabeza unas veces unas cosas y otras otra.» El consejo no está muy alejado de las creencias rurales en la Grecia actual. Las mujeres decentes deben preparar comidas muy trabajosas, que las tengan ocupadas, apartándolas así de la liviandad. Una comida preparada con rapidez se llama «comida de prostituta»: *tis poutanas to fai*.¹²

Con escandalosa frecuencia los intelectuales, médicos y filósofos apoyaban la discriminación dándole perversos aires de respetabilidad. Havelock Ellis, un conocido psicó-

logo que quiso renovar los estudios sobre diferencias sexuales, compara a las mujeres con los niños, los salvajes y los hombres nerviosos. En un estudio de 1978 sobre los medios de comunicación americanos, se comprueba que admiten como dogma la existencia de un grupo de seres pasionales, incapaces de mantener una conducta racional, a saber, niños, adolescentes, enfermos mentales, pueblos primitivos, inmigrantes, negros, las muchedumbres y, sobre todo, las mujeres. Hasta el inteligentísimo Kant creía que era impensable que la mujer votara. En 1998, la American Psychological Association advierte a los psicoterapeutas americanos que corren el peligro de dejarse llevar por un sesgo machista.¹³

Desmontar esta confabulación de desprestigio ha sido una obra agotadora. Y sigue siéndolo.

3

Por ignorancia, miedo o por la presión de los dogmatismos vigentes, la mujer ha tolerado secularmente esta subordinación y sólo desde hace escasamente dos siglos se ha rebelado. No todas, claro. Hay grupos de mujeres musulmanas que luchan por mantener la discriminación, ya que la consideran signo de identidad de su cultura. Las mujeres «bien socializadas» internalizan esas prácticas como algo necesario para su óptima realización como féminas.¹⁴ La lucha de la mujer por sus derechos ha sido en cierto modo una lucha por redefinirse a sí misma -como ha dicho certeramente Rosalía Díez Celaya frente al esquema impuesto por el hombre. De ahí la importancia que siempre dieron los movimientos a la «toma de conciencia», así como el sentimiento ampliamente compartido de que las mujeres se aferraban a una identidad contradictoria que, en cierto sentido, se habían visto obligadas a asumir.¹⁵ Simone de Beauvoir resumió esa necesidad de definición en un eslogan con éxito: «Una mujer no nace, se hace.»

Las mujeres han emprendido el camino de su autonomía consiguiendo casi todo lo que se les había negado a lo largo de la historia. Han pasado de ser ignoradas, explotadas o maltratadas, incluso por las leyes, a conseguir una valoración equiparable al hombre, aunque esto -y no es una salvedad menor- sólo en las sociedades desarrolladas. La consideración de la mujer cambia mucho de una nación a otra, incluso de una clase social a otra. Para tenerlo presente, las feministas americanas recuerdan el discurso que Sojourner Truth, una mujer negra, pronunció en 1851, durante una convención sobre derechos de la mujer en la que participaron casi exclusivamente mujeres blancas. Se tituló: «*Ain't I a woman?*»

Los hombres de ahí fuera dicen que hay que ayudar a las mujeres a subir a los carruajes, a cruzar las zanjas, y que deben ocupar el mejor lugar en todas partes. ¡A mí nadie me ayuda a subir a un carruaje, ni impide que chapotee en el barro, ni me cede el mejor lugar! ¿Y no soy acaso una mujer? ¡Miradme! ¡Mirad mi brazo! ¡Yo he cavado, plantado y llevado la cosecha al granero, y ningún hombre pudo disuadirme! ¿Y no soy acaso una mujer? Puedo trabajar y comer tanto como un hombre -cuando tengo qué comer y también empuñar un látigo. ¿Y no soy acaso una mujer? He dado a luz trece criaturas y he visto cómo la mayoría de ellas han sido vendidas como esclavas, y cuando mi dolor de madre me hizo gritar, nadie, salvo Jesús, me escuchó. ¿Y no soy acaso una mujer?¹⁶

Entendemos el feminismo -un término antiguo y denostado, cuando no ridiculizado como la lucha llevada a cabo por las mujeres, en algunos casos ayudadas por hombres excepcionales, para conseguir una serie de derechos que les eran negados, una equiparación con los derechos que los hombres ya disfrutaban. No puede decirse que este movimiento apareciera en un momento concreto de la historia. Conocemos algunos precedentes en el siglo XIV, pero convencionalmente sus orígenes se sitúan en el siglo XVIII. El

movimiento aparece en muchas partes. La Revolución francesa, con sus ideales de libertad e igualdad, pareció un momento propicio para que la mujer consiguiera salir de su desigualdad ante la ley, pero no fue así, a pesar de que numerosas mujeres tomaron parte en batallas, levantamientos populares, fueron soldados, enfermeras y activistas políticas. Durante el transcurso de la Asamblea Constituyente pidieron sin tregua la igualdad, pero con escaso éxito.

Dos años después de publicarse la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789, Olympe de Geuges publica la *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*. Es el primer documento en el que se solicita el voto femenino. Exigía igualdad de derechos y deberes para el hombre y la mujer, libertad de opinión y de expresión, propone sustituir el matrimonio por un contrato social, y pide la equiparación de todos los seres humanos ante la ley. Criticó a Marat y Robespierre, y esto, unido a que había escrito algunos pliegos defendiendo al rey, la llevaron al patíbulo en noviembre de 1793.

El mismo mes fue guillotinado Manon Roland, que se había opuesto a Robespierre: «Me consideran lo bastante digna para compartir el destino de los grandes hombres que ustedes han asesinado», les dijo a los jueces. Y ya en el patíbulo pronuncia una frase que sigue escuchándose todavía. «¡Oh, libertad! ¡Cuántos crímenes se cometen en tu nombre!» Théroigne de Mericourt fundó el Club de las Amigas de la Ley, uno de los más revolucionarios. Su vida estuvo rodeada de leyendas que no pudieron probarse, pero que fueron relatadas por Lamartine y Baudelaire. En 1790 fue acusada de intentar asesinar a la reina, pero finalmente se la puso en libertad. No acabó guillotinado, como sus compañeras de lucha, porque fue encerrada en el manicomio de La Salpêtrière, donde murió en 1817 tras diez años de reclusión.

Condorcet fue un gran defensor de la mujer: «Pensad que se trata de los derechos de la mitad del género humano, derechos olvidados por todos los legisladores...» Fue inútil. La Constitución de 1793 tampoco reconoció los derechos a la mujer. Ni los niños, ni los dementes, ni las mujeres podían ser considerados ciudadanos. Su lugar natural era la vida privada, y allí debían quedarse.

Pero las mujeres habían aprendido una seria lección. En primer lugar, no se trataba de que su situación penosa cambiase, sino de que se les reconocieran unos derechos. Apoyándose en las Declaraciones de derechos podían reclamar la libertad, la seguridad, la propiedad, la resistencia al tirano. Y también el reconocimiento de que forman parte de la voluntad popular, es decir, de la fuente de la soberanía. Esta exigencia de reconocimiento ha hecho que los movimientos feministas se hayan identificado con otros grupos que protestaban contra su marginación: los esclavos, los negros, los pobres y, últimamente, los gays.

Es interesante recordar, porque nos enseña mucho sobre los movimientos políticos, que una unidad de intereses básicos puede fragmentarse por cuestiones tácticas o por el choque con otros prejuicios. Ocurrió por ejemplo cuando se postergó la lucha por el voto de la mujer en favor de la lucha por el voto de los pobres o de los negros varones. Ningún movimiento social se ve libre de este peligro. Robert Baker decía en 1902 ante la Central Labor Union de Brooklyn: «Si el mundo del trabajo quiere extender y profundizar su influencia, necesita atacar constante y vigorosamente el privilegio bajo todas sus formas, hacer suya la causa de la comunidad, su propia causa, sin consideración de raza, de color o de sexo.»¹⁷ Pero se hizo racista. Y la entrada de la mujer en el mundo laboral necesitó, prácticamente, que estallara la Primera Guerra Mundial.

En 1792, Mary Wollstonecraft escribe *Vindication of the Rights of Women*, que se considera convencionalmente el origen del movimiento feminista. Mujer brillante y de gran talento, testigo durante su infancia de los malos tratos que su padre -que bebía demasiado y dilapidó la pequeña fortuna familiar- le daba a su madre, reivindicó los

derechos de la mujer, y luchó contra la postergación social. Pensaba que lo más urgente era educar a la mujer. Sólo así podría emanciparse.

El liberalismo, con su énfasis en los derechos individuales, proporcionó apoyo intelectual a estas luchadoras. Un filósofo de prestigio, John Stuart Mill, había presentado en 1866 al Parlamento una petición para que se incluyera en el debate sobre el sufragio que se estaba discutiendo el voto de la mujer. El Parlamento se negó, y las mujeres organizaron la National Society for Woman's Suffrage. Los diputados liberales presentaron todos los años proyectos de ley reclamando el sufragio femenino. En 1870, 1884 y 1897 consiguieron que se aprobaran en la Cámara de los Comunes, pero no en la Cámara de los Lores, más conservadora. Stuart Mill escribió un libro que alcanzaría un éxito fulgurante y sería el libro de cabecera de las feministas: *La sumisión de la mujer*. Se publicó en Inglaterra, Estados Unidos, Australia y Nueva Zelanda en 1869. Un año después en francés, alemán, sueco y danés. Al año siguiente en polaco e italiano. Influído por su mujer, Harriet, a la que adoraba, Mill asegura que «la subordinación legal de un sexo a otro es injusta en sí misma y es actualmente uno de los grandes obstáculos para el progreso de la humanidad».

Los movimientos sociales han ido seleccionando una serie de tácticas que se han universalizado: las manifestaciones, la recogida de firmas, los panfletos, las sentadas o encadenamientos, los clubes para movilizar la opinión, las organizaciones. Henry James nos ha dado una brillante descripción de este animoso proselitismo en *Las bostonianas*. Tenían que cambiar el modo de pensar de una sociedad entera.

Millicent Garret Fawcett consiguió organizar todo el movimiento feminista inglés. Más radical fue Emmeline Pankhurts, del Partido Laborista. Había militado antes en el partido liberal, que cuando alcanzó el poder en 1905 se opuso al voto femenino. Es curioso comprobar que en ocasiones los conservadores han sido más proclives a conceder el voto a la mujer, pensando que el voto femenino sería más conservador. Pankhurts organizó manifestaciones multitudinarias que incitaban a la desobediencia civil, y a realizar ataques contra la propiedad privada, por lo que se empezó a encarcelar a las feministas. Fue condenada a trabajos forzados, pero huyó a Estados Unidos.

En Estados Unidos los movimientos feministas habían crecido rápidamente. Ya en 1776, Abigail Adams, esposa del futuro presidente, le escribe, mientras estaba en el Congreso Continental, pidiéndole que se incluya en la Declaración de independencia la protección a los derechos de la mujer. No lo consiguió. Se considera que el acta de fundación del feminismo americano es la Declaración de Seneca Fall, de 1848, en la que se utilizó como modelo la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. Decía así: «La historia de la humanidad es la historia de las repetidas vejaciones y usurpaciones por parte del hombre con respecto a la mujer, y cuyo objetivo directo es el establecimiento de una tiranía.»

Se trataba de hacerse visibles, de presionar legislativamente, de cambiar las creencias, de desacreditar los mitos legitimadores. Aparecieron gran cantidad de asociaciones para reclamar el voto femenino, la más clara concreción del reconocimiento de derechos. Elisabeth Cady Stanton, Lucrecia Mott y Susan B. Anthony fundan en 1868 la National Woman Suffrage Association, que pronto se radicalizó. Se crea otra más moderada, la American Women Suffrage Association. Aumentaba el número de mujeres en la universidad, y en el campo profesional, pero el voto no llegaba.

En España, los primeros intentos feministas se produjeron tras la revolución de 1868. La Institución Libre de Enseñanza promueve la educación de la mujer desde 1875. Como había ocurrido en Estados Unidos y Europa, el socialismo español antepuso la igualdad de clase a la de sexos. No se podía pretender alcanzar todo al mismo tiempo. El feminismo no existió prácticamente durante el siglo XIX, con excepciones como la Pardo Bazán y Concepción Arenal. En 1918 se crea la Asociación Nacional

de Mujeres Españolas, de ideología derechista, pero que reclamaba el derecho de la mujer a ejercer profesiones liberales, a la educación, así como a la igualdad de salarios. Ni siquiera entre las mujeres dedicadas a la política había acuerdo. De las dos únicas diputadas en las Cortes de la República, Clara Campoamor luchó denodadamente por el voto femenino, mientras que Victoria Kent se oponía a él. Al fin la Constitución republicana de 1931 reconoció la igualdad de los sexos en el trabajo, en la política y ante la ley.¹⁸ El franquismo volvió a reforzar las diferencias entre los géneros. El Fuero del Trabajo decía que el Nuevo Estado se comprometía «a liberar a la mujer casada del taller y la fábrica», dedicándola a «la sacrosanta labor del cuidado del hogar, del marido y de los hijos.»

4

Al luchar por los derechos civiles, las mujeres pretendían el reconocimiento de su dignidad. Querían liberarse de un sistema de creencias que las humillaba y las limitaba en su búsqueda de la felicidad. Tal aspiración está presente en todos los movimientos reivindicativos, pero de una manera especial en los de emancipación femenina. En los demás casos, lo que se pretendía era que los derechos defendieran el ámbito de la intimidad. Lo privado era el santasanción que había que defender de las injerencias del poder. Pero la mujer no sufría sólo la injerencia del poder externo. Habían estado sometidas a las tiranías políticas, religiosas, a la esclavitud, a las arbitrariedades judiciales, igual que los hombres, pero, además, soportaban discriminación en el espacio privado, en el hogar, en ese reducto que las leyes protegían. Los movimientos feministas se dieron cuenta de que debían poner en cuestión la separación entre ámbito público y ámbito privado. Y esto, de alguna manera, rompía el esquema de las luchas anteriores. Muchos movimientos feministas mostraron su recelo contra la democracia liberal, que marcaba con toda claridad la separación entre lo público y lo privado.

En este tratado de la felicidad política el tema es de relevancia. Se considera que la familia no es un contexto adecuado para hablar de justicia, ya que se supone que se rige por amor, altruismo o intereses compartidos. Pero resulta que unas costumbres mantenidas durante siglos se han acantonado en la invisibilidad política de los hogares. La línea argumental de este libro dice que la justicia -entendida como felicidad política, como sistema de relaciones que favorece la búsqueda privada de la felicidad- debe detenerse en la puerta del hogar. Pero ¿qué ocurre cuando ese ámbito privado se convierte en escenario de impunidad? Entonces la justicia no cumple sus funciones. La justicia política tiene que prolongarse en una justicia familiar, pero ¿cómo? Una vez más la solución la proporciona la noción de derechos privados. Cada miembro de la familia incluidos claro está los niños entra en ella con sus derechos, con sus «poderes retenidos», como decía Wilson. Los cónyuges, mediante un contrato o una promesa, instauran una serie de obligaciones, que, por supuesto, limitan la libertad de cada miembro, como ocurre siempre en los contratos. Pero el resto de derechos individuales quedan vigentes. La aparición en la jurisprudencia del delito de violación conyugal es un dato importante. Durante milenios se consideró impensable que un marido pudiera violar a su mujer. Admitir que al casarse la mujer retiene ciertos poderes sobre su sexualidad iba en contra de muchas creencias, incluida la propuesta cristiana de «una sola carne», que obligaba a la mujer a no negar «el débito conyugal».

El incremento de las dificultades económicas de los hogares cuyo cabeza de familia es una mujer es un dato preocupante. En Estados Unidos el 25% de niños viven en hogares monoparentales regidos por una mujer. Y tres quintas partes de las familias crónicamente pobres con descendencia están a cargo de una mujer sola.¹⁹ Estas dife-

rencias sangrantes animaron a las feministas a reclamar un «derecho a la diferencia». Lo mismo hicieron otros grupos marginados.

Reclamar derechos colectivos plantea a nuestro juicio más inconvenientes que ventajas. El grupo puede anular o desdibujar al individuo. Basar derechos en la diferencia sólo conduce a que cada «grupo diferenciado» pueda reclamar los suyos. Si tiene la suficiente tenacidad y fuerza, puede acabar consiguiéndolos. Fueron las feministas las primeras en darse cuenta de que frente a su diferencia -ser mujer- se podía levantar otra diferencia -ser hombre- y una superdiferencia -ser machista. Comprendieron entonces que lo importante era reivindicar los derechos universales, y luchar contra las discriminaciones.

Hay que elegir. O lucha por la identidad o lucha contra la discriminación. La lucha por la identidad tiene que apelar a mecanismos de afirmación y de exclusión. Decir: tengo derecho a ser mujer, negro, gay, nacionalista, no nacionalista, es una postura de combate, más que una fórmula ética o jurídica. En muchas ciudades europeas se celebra el «Día del orgullo gay». Se trata de una manifestación de protesta contra una actitud social de rechazo. No es en el fondo una reclamación de un derecho a la diferencia, sino una reclamación del derecho a no ser discriminado por una diferencia. Cuando desaparezca el rechazo, esas manifestaciones de afirmación desaparecerán también. Entonces será tan extemporáneo hacer una manifestación del orgullo gay como hacer una manifestación del orgullo heterosexual.

La lucha por la no discriminación es más universal y está mejor fundada que la reivindicación de la diferencia. Lo importante es defender que no se puede privar a nadie de sus derechos personales por razones no legítimas. Los derechos fundamentales se poseen por participar de la naturaleza humana. Ésta es la gran percha, el *gancho trascendental*, del que dependen los derechos a la diferencia. No al revés. Las otras alternativas son peligrosas. Si se poseen derechos por poseer un rasgo no universal -el sexo, el color, la raza, la clase, la religión- estamos sometidos irremediabilmente al dominio de la fuerza. Siempre es la fuerza la que impone la discriminación injusta.

Acabamos de hacer un descubrimiento notable, poético y amplio como el mar. Cuando apelamos a los derechos privados estamos intentando instaurar un nuevo modo de vida fuera de la lógica de la fuerza. No queremos vivir sometidos, pero tampoco con el arma bajo el brazo. Las discriminaciones son o fruto de la razón, y entonces debemos aceptarlas porque son justas (discriminamos a los asesinos y los encarcelamos), o fruto de la fuerza. La discriminación de la mujer era fruto de la fuerza. Y lo sigue siendo.

Posdata: Cuando ya está redactado el capítulo recibimos el *Estado de la población mundial*, publicado por el Fondo de Población de Naciones Unidas, en el que se denuncia que una de cada tres mujeres sufre malos tratos o abusos sexuales. Según el Banco Mundial, en los países industrializados, las mujeres de quince a cuarenta y cuatro años pierden el 20% de su vida laboral como resultado de la violencia sexual. La injusticia continúa.

VIII LA LUCHA CONTRA LA DISCRIMINACIÓN RACIAL

1

Primero anduvieron los antropólogos con su craneometría. Luego vinieron los hematólogos con el RH de la sangre: siempre encontraron alguna especificidad entre los vascos. Ahora vienen los biólogos con el monogenismo y el neomonogenismo. Esto es, que esta sociedad de la que formamos parte viene de una única pareja. Y cuentan, se trata de algo sorprendente, cómo vinieron a Europa y cómo su sangre (se trata de algo ocurrido hace veinticinco mil años, me refiero al hombre de Cromagnon) perdura únicamente en los vascos. Esto puede ser importante o no, pero muestra la realidad: la especificidad de este pueblo.

Así hablaba Xabier Arzalluz en Tolosa, el 30 de enero de 1993. Este discurso nos introduce en la más trascendental elección del ser humano: el nivel en el que quiere vivir. O biología o moral. O la ley de la selva o la ética. No hay posibilidad de no elegir. Además, nos recuerda una de las más enconadas dialécticas de la especie humana. Una dialéctica en la que intervienen pulsiones tan profundas y ancestrales que no podemos minimizar su complejidad. En el proceso hacia la humanización que estamos contando, ha aparecido y va a aparecer muchas veces, porque es su negativo. La Gran Ciudad y el Barrio se oponen. Como se oponen la globalización y el nacionalismo. Nosotros y los demás. Mi identidad cultural y tu identidad cultural. Se mezclan valores legítimos, contravalores infames, miedos y orgullos, heroísmos equivocados, crímenes justificables, crímenes, por supuesto, indignos.

Además, se ponen en marcha mecanismos psicológicos de incompreensión. Los prejuicios comenzaron a estudiarse, precisamente, a partir de los fenómenos de racismo y xenofobia. Sartre lo dijo: «El judío es creado por el ojo del antijudío.» En efecto, en Estados Unidos las opiniones sobre los negros no se basan en la experiencia personal sino en el contagio de las opiniones del ambiente. Los prejuicios se caracterizan porque seleccionan la información. El sujeto con prejuicios sólo percibe la información que corrobora su prejuicio, con lo que se ha inmunizado contra toda posible crítica. Su pensamiento no es libre.

Aparece una trágica ceremonia de la confusión, en la que todo se mezcla: la afirmación de la identidad y la expulsión del otro, el in y el out, el horror al mestizaje, los mitos de la pureza y la jerarquía, los mecanismos de demonización del extraño, la dinámica del chivo expiatorio y del culpable universal, las estrategias de la exclusión.

Esta mezcla de creencias, miedos, odios, están encizajando la vida de medio mundo, y no tiene trazas de acabar. Enfrentamientos entre hutus y tutsis en Burundi, un millón de muertos en Ruanda, serbios, croatas y bosnios, zulúes y xosas en Sudáfrica,

las dificultades del pueblo kurdo en Turquía e Irak, los enfrentamientos entre hindúes, sijs y musulmanes en el subcontinente indio, el movimiento tamil en Sri Lanka, la escalada rampante de la xenofobia, la obsesiva lucha por la identidad cultural, forman un hirviente paisaje donde se mezclan reivindicaciones legítimas, exclusiones injustas, herencias milenarias, deformaciones del corazón y de la cabeza.

Son situaciones de difícil solución por su dinámica expansiva, pegajosa, contaminante y progresivamente más violenta. Como es un problema de interacción, tenemos que verlo desde fuera, sin atribuir por el momento culpabilidades. Intentando sólo comprender las causalidades mutuas. Un grupo se siente amenazado o invadido -física, afectiva o económicamente- por otro grupo o por sus pretensiones, y se protege con el enrocamiento y la discriminación. Las medidas que llevaron al *apartheid* en Sudáfrica son una prueba de ello. El grupo discriminado se siente injustamente tratado y quiere la igualdad, con lo que el grupo discriminador se considera más amenazado todavía y extrema las medidas segregadoras o exterminadoras. En Estados Unidos, el mayor rechazo a la integración negra se daba entre los blancos económicamente débiles, que se sentían más amenazados. En esas complejas interacciones suceden muchas cosas. Hay prejuicios explosivos, actos de defensa o de ataque que crean rencores nuevos. Los que tenían razón pueden perderla puntualmente. Los que no la tenían encuentran justificaciones accidentales. ¡Me escupió cuando yo iba a matarle! Al final los grupos discriminados quieren convertirse en discriminadores, afirmar su identidad, pagar con la misma moneda. Es lógico que los que piden el reconocimiento tengan que reafirmarse en su orgullo. Ésta es la proliferante historia del enfrentamiento.

Pero todo esto es psicología. Explica pero no excusa. El tránsito de la biología a la moral incluye también el tránsito de los determinismos psicológicos a la libertad conquistada. Es en esa línea de progreso donde aparecen los derechos personales como una solución. Pero nos enfrentamos con un renaciente problema. ¿Cómo ir más allá de la psicología? Vivimos en un mundo hipertecnológico con un cerebro emocional reptiliano, lo que produce crueles desajustes.¹

En este mundo fragmentado y violento, ¿no resulta ingenuo y casi ofensivo hablar de felicidad política. No. Creemos que es el momento oportuno para hacerlo con el dramatismo necesario. No nos preocupan ni el pueblo tutsi ni el hutu, ni el pueblo kurdo ni el turco, ni la minoría blanca de Sudáfrica, ni la minoría negra de Estados Unidos, ni las mayorías de los dos países. Nos preocupan las personas, esos conmovedores reductos del dolor, zarandeadas, machacadas, excluidas, torturadas, muertas. Los pueblos no sufren. Sufren las personas, no los pueblos. Y la Ciudad debe proteger a esos efímeros portadores del sufrimiento. La Ciudad justa, la Ciudad feliz, es la condición indispensable para la felicidad personal. Y la historia nos dice una y otra vez que la mejor solución es proteger al individuo, considerar a la persona como un valor a cuidar, tomarnos en serio su dolor, no convertir el sufrimiento en medio para lograr algo que se puede conseguir por otros procedimientos.

Vamos a contar dos ejemplos cercanos -Sudáfrica y Estados Unidos- para mostrar que ésa es la solución, y que en ambos casos se está consiguiendo tras una lucha tenaz y dolorosa. Nos gustaría salir de esta narración con el propósito de no claudicar a los determinismos de la historia, de la psicología, de la biología, de la cultura. La libertad exige llevar anclas, aunque sea para tornar libremente al lugar de partida. La injusticia es monótona, una letanía de sufrimientos. La gran creación está en la justicia.

Malos son los odios biográficos, pero peores son los odios ancestrales, porque añaden a la perversidad el determinismo. Se heredan como una enfermedad. En la Sudáfrica contemporánea y en los contemporáneos Estados Unidos los enfrentamientos raciales han tenido las infecciosas complejidades de una larga historia que empezó mal, se desarrolló mal y que, si al final se va arreglando, no ha sido por una evolución suave. A principios del siglo XIX, Alexis de Tocqueville, que a nuestro juicio es el más perspicaz analista político de ese siglo, sabía que la esclavitud no podía durar. «Su final», escribió, «dependerá o bien del esclavo o bien del amo, pero en ambos casos hay que esperar grandes contratiempos.» Los odios raciales se eternizan. Los movimientos de reivindicación se enfrentan contra *intereses* y con *mitos de legitimación*, como siempre.

Sudáfrica fue colonizada por holandeses e ingleses. En 1652, la Compañía Holandesa de las Indias Orientales fundó su base de aprovisionamiento en El Cabo, pero sin ninguna pretensión sobre África, y sólo por su posición estratégica.² Pero pronto llegaron colonos de Holanda, los *frek-bóers*, colonos emigrantes, calvinistas, convencidos de que eran elegidos de Dios y de que los paganos pueblos de color que les rodeaban no tenían ningún derecho natural sobre la tierra que, tras unos años de estancia, consideraban propia.

Durante las guerras anglo-francesas de 1793-1815, El Cabo pasó del control holandés al inglés. Los bóers se fueron al sudoeste, donde tuvieron serios conflictos con los bantúes y zulúes. La llegada de misioneros de la Sociedad Misionera de Londres hizo que por vez primera se presionara al gobierno y a la opinión pública para que se reconociesen los derechos de los nativos. Pero no tuvieron éxito. En 1948 los dirigentes africanos instauraron oficialmente el *apartheid*, palabra que en afrikaans quiere decir «separación». Se instauro el «desarrollo separado de las dos comunidades». Se prohíben los matrimonios interraciales, se priva a los negros del derecho al voto, se les recluye en guetos *-townships-*, reservas o *bantustans*. Las leyes segregacionistas provocan violentas protestas, huelgas y manifestaciones que son severamente reprimidas. La ONU declara que el *apartheid* es un crimen contra la humanidad.

Una organización -el Congreso Nacional Africano (CNA)- se alza contra el *apartheid*. Nelson Mandela era uno de sus miembros. Por tomar parte en una manifestación fue expulsado de la universidad. No volvió a su poblado, donde le esperaba un matrimonio acordado. Desde 1944 formó parte del reducido grupo que quiso despertar al pueblo sudafricano para que conquistase su libertad. Era crítico con el CNA por su distanciamiento de las masas. En la universidad había conectado con grupos comunistas e indios, que también sufrían la opresión del gobierno racista de Pretoria, y que le hicieron conocer sus métodos de resistencia pasiva, de lucha no violenta que inicialmente él y sus compañeros incorporaron a la estrategia del CNA.³ En 1952 finalizó sus estudios de derecho y abrió un despacho de abogados laboristas. Ese mismo año preparó una de las primeras campañas de desobediencia civil contra las leyes racistas. La campaña fue un éxito, pero se saldó con más de 8.000 encarcelados y 52 proscritos, entre ellos Mandela, que fue acusado de violar el toque de queda y sentenciado a nueve meses de inhabilitación profesional.

Las leyes se hacían cada vez más draconianas: derecho de detención y encarcelamiento sin juicio previo, legalización de la tortura -1 de mayo de 1963-, obligación para el acusado de probar su inocencia.⁴ Debido al recrudecimiento de la política represiva, empezó a organizar en el CNA pequeñas células que proponían el paso de la organización a la clandestinidad. Lo que deseaban Tambo y Sisulu, sus más fieles compañeros, y Mandela era una Sudáfrica libre y multirracial. Hay que recordar que la mayoría de la pobla-

ción era negra. Trece millones de negros y tres millones de blancos. Se elaboró una Carta de la libertad, que comienza así:

Nosotros, pueblo de África del Sur, proclamamos a nuestro país y al mundo que África del Sur pertenece a todos los que viven en ella, negros y blancos, y que ningún gobierno puede reivindicar ningún tipo de poder, a menos que se base en la voluntad de todo el pueblo.

Las mujeres participaron de modo activo en la lucha. Miles de ellas fueron detenidas, y la presidenta del CNA, Elizabeth Mafeking, sindicalista infatigable, madre de once hijos, fue perseguida, pero pudo refugiarse en Basutolandia. La lucha de los negros por la libertad desencadenó una respuesta brutal. En 1960, la policía arrasó Sharpeville, causando 69 muertos y 180 heridos. Las manifestaciones de Ciudad de El Cabo se saldaron también con sangre. El gobierno decretó el estado de emergencia y el CNA fue ilegalizado. De los métodos de desobediencia civil se pasó a la lucha, a través de atentados contra instalaciones gubernamentales, líneas telefónicas, eléctricas, pero excluyendo el terrorismo contra personas.

Mandela, entonces en la clandestinidad, logró salir del país para acudir a la conferencia de Addis Abeba. A la vuelta será detenido, condenado a cinco años de trabajos forzados y conducido a la cárcel de Robben Island, de máxima seguridad. Un año después, en el juicio conocido como «la farsa de Rivonia», se le condena por conspiración contra el gobierno y sabotaje. Mandela puso de manifiesto que sólo tenían una alternativa: «Someternos o luchar. Someternos ni siquiera lo consideramos.» Fue condenado a cadena perpetua, y pasó los primeros dieciocho años en régimen de aislamiento. Pero pudo lanzar un mensaje a sus compatriotas de raza: «Sólo un hombre libre puede negociar. Un prisionero no puede firmar ningún contrato. Regresaré.» Era el año 1963.

Su pueblo continuó la lucha ante la casi indiferencia internacional, debida a los fuertes intereses económicos en Sudáfrica. Las cosas cambiaron cuando en 1976 las televisiones del mundo entero filmaron la realidad: una manifestación de escolares negros en Soweto contra la obligación de aprender afrikaans en las escuelas fue reprimida por la policía, que disparó matando a setecientos adolescentes. El gobierno prohibió los reportajes filmados pero la comunidad internacional reaccionó al fin. La ONU decretó un embargo total de armas, seguido de un embargo petrolero, y se hizo un boicot a los productos fabricados en Sudáfrica.

Ese mismo año es arrestada la mujer de Mandela. Su hijo mayor muere, pero no le dejan asistir a sus funerales. A principios de los ochenta le trasladan a otra prisión en Ciudad de El Cabo, y él y las luchas del pueblo africano centran la atención internacional. Muchas empresas internacionales abandonan el país. Es la desinversión.⁵ La ONU establece rigurosas sanciones contra el único país del mundo que basaba sus leyes en el *apartheid*. Se decreta un bloqueo internacional contra Sudáfrica. En 1989 Frederik de Klerk es elegido presidente en unas elecciones en las que sólo los blancos podían votar. Se encuentra el país al borde de la bancarrota y sabe que únicamente puede avanzar si los blancos ceden una parte de su poder. Suprime el *apartheid* y pone en libertad a los prisioneros políticos.

Lo demás pertenece a la historia más reciente y el lector ya la conoce. El 11 de febrero de 1990, tras veintisiete años en la cárcel, Mandela fue liberado. Tenía setenta y uno. Las manifestaciones de júbilo estallaron en su país y en el mundo entero. Ese mismo año, «en reconocimiento a su lucha inspirada por un internacionalismo humanista que daba cabida a todos en Sudáfrica», la Academia sueca le concedió, junto a De Klerk, el Premio Nobel de la Paz.

Más de veinte años antes, Mandela había declarado: «Toda mi vida se ha centrado en llevar adelante esta lucha del pueblo africano. He luchado contra la dominación blanca, pero también contra la dominación negra. He perseguido el ideal de una sociedad democrática y libre. Espero vivir lo suficiente para ver realizado este ideal. Pero es un ideal por el que si es necesario estoy dispuesto a morir.»

Mandela ha podido ver cumplido su ideal y nosotros hemos visto en su sonrisa la grandeza de un hombre tan capaz para la lucha como para la paz. Un hombre, no lo olvidemos, que ha pasado veintisiete años de su vida en prisión. El 10 de mayo de 1994, el primer Parlamento democrático de la historia de Sudáfrica proclamaba a Nelson Mandela nuevo presidente de la República. Mandela dijo que tenía por delante la tarea de «curar las heridas del pasado y crear un nuevo orden de justicia para todos». Es, no hace falta decirlo, uno de nuestros héroes preferidos. Uno de nuestros antepasados.

Leemos en el recién aparecido *Informe sobre el desarrollo humano 2000*, que Sudáfrica, desde que puso fin al *apartheid*, ha situado los derechos humanos en la base de su estrategia de desarrollo, y que el gobierno ha establecido una de las estructuras de derechos más avanzada del mundo. Es una buena noticia para todos, y una corroboración más para este libro.

Una pregunta nos inquieta, y su previsible respuesta nos entristece: ¿No podría haberse evitado tanta desdicha?

3

Volamos a Estados Unidos. Aunque la emancipación de los esclavos negros había sido declarada por Abraham Lincoln el 1 de enero de 1863, no supuso en absoluto la igualdad racial, social ni legal. Sería necesario un interminable siglo para que el injusto sistema de segregación racial fuera erradicado.

Las enmiendas XIII, XIV y XV de la Constitución americana, por las que respectivamente se ratificaba la independencia (1865), se concedía la ciudadanía a los esclavos emancipados, la tutela judicial efectiva y la igualdad en la protección de la ley (1866), y la prohibición de negar el derecho al voto por motivos de raza (1870), convertían a los negros constitucionalmente en ciudadanos iguales y libres. Estos «derechos civiles» -término utilizado en Estados Unidos para referirse al trato igualitario dado a los negros se reforzaron además con nuevas leyes en 1866 y 1875, que garantizaban sus derechos ante los tribunales y el acceso igualitario a los servicios públicos.

Pera la sociedad blanca no estaba dispuesta a admitirlo. La doctrina acuñada en esa época -«iguales pero separados, promovió la arbitraria separación, pero en ningún caso la igualdad, y poco a poco, una tras otra, las decisiones del Tribunal Supremo privaron a los ciudadanos negros de la garantía de igual trato que les había sido concedida por las normas.

En 1883 el Alto Tribunal estableció que la ley sobre derechos civiles de 1875 que prohibía la discriminación racial en lugares públicos era inconstitucional. Un poco antes, el mismo Tribunal había decidido que la Enmienda XIV protegía los derechos y los privilegios de los ciudadanos sólo cuando eran infringidos por la acción de un Estado, pero no prohibía la vulneración por los individuos.⁷

En la práctica, estas decisiones significaban que el Gobierno Federal no tenía autoridad para proteger a los negros contra la discriminación de los particulares. Estas sentencias institucionalizaban el odio y dieron alas a los racistas. Surgieron sociedades secretas como el Ku-Klux Klan, que nació en Tennessee en 1866. Su misión era perseguir, aterrar y destruir a la población negra. Muchos negros fueron tiroteados, golpea-

dos, ahorcados o quemados vivos. La violencia fue de tal calibre que el Congreso tuvo que contraatacar con una serie de medidas que pretendían hacer cumplir las enmiendas XIV y XV. Las leyes sobre fuerza legal de 1870 y 1871 y la ley sobre el KKK de ese mismo año lograron un claro debilitamiento de esos criminales grupos. El Congreso aprobó una nueva ley sobre derechos civiles en 1875 que garantizaba la igualdad de derechos en teatros, posadas y transportes públicos, pero no llegó a entrar en vigor.

En las escuelas, iglesias y lugares de residencia la segregación se había convertido en norma. También de facto había segregación en medios de transporte, hoteles, teatros, universidades. Se quería igualmente eliminar su derecho a la participación política. Aunque la Enmienda XV de la Constitución lo prohibía, las luchas partidistas entre conservadores y populistas y la presión de los poderosos granjeros blancos, fúribundos extremistas raciales, lo consiguieron. Había que eliminar a los negros de la política como fuera.

Mississippi inició el camino en 1890 al imponer sofisticados requisitos para obtener el sufragio: pago de un impuesto de capitación, que no tenía en cuenta ni el capital ni los ingresos del contribuyente, una prueba de alfabetización -que no requería solamente saber leer y escribir, sino también ser capaz de interpretar la Constitución- y la demostración de residencia.

Tal método, tan injusto como arbitrario, logró sus frutos. Casi de golpe, el número de votantes negros se redujo a un puñado. En Louisiana, por ejemplo, en sólo cuatro años pasó de 130.000 a sólo 5.320 en 1900.

Pero nada es perfecto. Era evidente que ese sistema eliminaba también a muchos blancos pobres que, aunque se hiciera la vista gorda sobre el trámite de interpretar la Constitución, no podían pagar el impuesto de capitación. Había que hacer algo, alguna «corrección» al sistema para que los blancos no quedaran en la práctica excluidos del voto. Había que separar el trigo del café.

Por increíble que parezca inventaron un curioso ingenio jurídico: la «cláusula del abuelo». Louisiana la introdujo en 1898. En virtud de esta cláusula se otorgaba el voto a todos los varones adultos cuyos padres o abuelos hubieran votado antes de 1867 -es decir, cuando los negros aún no tenían derecho al sufragio-. Otros estados siguieron el ejemplo.

Nuevas leyes sobre segregación social se habían ido aprobando. La primera de estas leyes Jim Crow, como iban a conocerse, fue la aprobada por Florida en 1887, que estableció separación para las razas en los ferrocarriles. Mississippi, Texas, Louisiana, Alabama, Arkansas y Georgia consagraron también legalmente la segregación.

Un ciudadano negro de Louisiana se atrevió a desafiar la ley y acudió a los tribunales. En el juicio (*Plessy vs. Ferguson*) celebrado en 1896, el Tribunal Supremo falló que los derechos de los negros no se infringían por la utilización de servicios separados, puesto que las instalaciones eran iguales (lo cual era rigurosamente falso). El principio de la segregación se extendió de forma sistemática mediante leyes estatales y locales a todas las actividades humanas: tranvías, parques, teatros, hoteles, hospitales, distritos residenciales e incluso cementerios.

La aversión racial, avivada por campañas sobre la superioridad blanca, provocó un torrente de ataques a los suburbios y guetos donde vivían los negros. El linchamiento alcanzó su despreciable culminación en la década de 1890, en la que se produjeron mil ochocientos setenta y cinco muertos, con todo tipo de escenas de sadismo y barbarie. En Wilmington (Carolina del Norte) en 1898 los blancos atacaron el gueto negro, mataron a once hombres y persiguieron a cientos por los bosques. Hubo estallidos similares en Atlanta y Nueva Orleans. Torturas, mutilaciones, quemaduras de personas vivas, cualquier horror valía para mantener a los negros en «el lugar que les correspondía». Los crímenes

quedaban impunes. Hasta 1918 no se condenó a un blanco por su participación en un linchamiento.

Mientras, los negros, en algunos casos apoyados por blancos, habían empezado a asociarse. Hubo dirigentes, como Booker T. Washington, hijo de una esclava y de un blanco, nacido por tanto en la esclavitud, en una plantación de Virginia, que insistía en la preparación profesional y práctica, más que en el logro de los derechos, por lo que fue tachado injustamente de traidor. Pero fue un líder carismático que alcanzó muchísima fama y un gran poder. Su libro *Ascenso desde la esclavitud* es una especie de autobiografía en la que narra su ascenso desde la esclavitud a la fama.⁸ Frente a él, el principal intelectual negro del momento fue William Edward Du Bois, fundador del movimiento Niágara, para quien el problema más importante de Estados Unidos era el enfrentamiento entre blancos y negros.⁹ Pedía para la raza negra «todo derecho, político, civil y social, que pertenezca a un americano libre». En 1909 Oswald Garrison Villard, nieto de un abolicionista, fundó la NAACP (National Association for the Advancement of Colored People), a la que después se uniría el movimiento de Du Bois. En un principio estuvo dirigida por blancos, pero aunque la dirección estuviese después compuesta por gente de color, los blancos tuvieron en ella gran importancia. Durante medio siglo fue la organización pro derechos civiles más seria y eficaz. Muy pronto consiguió ciertos logros, sobre todo a través de los tribunales. En 1915, el Tribunal Supremo declaró inconstitucional la «cláusula del abuelo» en Oklahoma y Maryland, y en 1917 invalidó una ordenanza de Louisville que sancionaba la segregación residencial.

Pero no eran más que reformas parciales. La segregación era un hecho y además estaba legalmente reconocida. La falta de igualdad de oportunidades en política, economía, educación, vivienda y acceso a los servicios públicos demostraba que los negros eran todavía ciudadanos de segunda clase. Curiosamente la mitología en torno a ellos coincidía con la que pretendía legitimar la discriminación de la mujer. Los negros eran inferiores y suponían una amenaza por su potencia sexual y su falta de racionalidad y control.

La Segunda Guerra Mundial trajo notables cambios. Una gran cantidad de negros que habían luchado como soldados en Europa contra la tiranía y la injusticia se sentían víctimas de flagrantes injusticias en su país. En mayo de 1954 el Tribunal declaró que las escuelas separadas eran intrínsecamente discriminatorias (caso *Brown vs. Board of Education*), y un año después se ordenó que los negros fueran admitidos en las escuelas públicas, con la mayor rapidez posible. Sin embargo, los estados del Sur adoptaron todo tipo de medidas para frenar dicha integración, lo mismo que habían hecho con el voto.

Así estaban las cosas aquel 1 de diciembre de 1955, cuando Rosa Park, terminada su jornada de trabajo como costurera, esperaba el autobús que la llevaría de vuelta a casa, en Montgomery, estado de Alabama.¹⁰

4

El autobús se detuvo. No siempre lo hacía. A veces, si sólo había negros en la parada, pasaba de largo. Rosa subió y se dirigió a las últimas filas de asientos, las únicas que los negros podían ocupar, y únicamente si todos los blancos estaban sentados. Ocupó un asiento libre del pasillo, junto a un hombre negro situado al lado de la ventanilla, y frente a otras dos mujeres de su misma raza. En la segunda o tercera parada entraron varios blancos. Uno no encontró sitio y se quedó de pie. Al darse cuenta, el conductor del autobús conminó a los negros a que se levantaran para dejarle el asiento. Rosa vio que era un hombre todavía joven. Si hubiera sido un anciano o un niño se hubiera levantado, pero esta vez decidió no hacerlo. Haría lo que pensaba que debían hacer los negros: decir no.

Le vino a la memoria su terror cuando era niña. El no poder conciliar el sueño por miedo a que los blancos quemasen la casa. Encogida en su cama, oía los feroces gritos de aquellos hombres, los aullidos de los perros, los inatendidos gritos de socorro de los suyos.

En cada grito de
cada hombre,
en cada grito de miedo
lanzado por un niño,
en cada voz,
en cada anatema,
oigo el ruido de
las cadenas
que atenazan el espíritu.

Así escribió William Blake. Rosa estaba cansada, pero no del trabajo sino del trato que los negros recibían, cada día, todos los días, toda la vida. Recordó a su madre, que creía en la libertad y la igualdad, diciéndole «somos seres humanos y debemos ser tratados como tales». Recordó a sus abuelos, que habían sido esclavos. No, esta vez diría que no. No dejaría que el miedo atenazara su espíritu libre. Vio cómo los que iban a su lado se levantaban mansamente. El conductor le preguntó si ella no pensaba hacerlo. Dijo que no. El conductor le advirtió que tendría que denunciarla. «Puede hacerlo», dijo suavemente Rosa. El conductor detuvo el autobús y avisó a la policía. Dos policías llegaron y preguntaron a Rosa por qué no se había levantado. «Pensé que no debía hacerlo.» La arrestaron y la condujeron a la comisaría.

En sus ratos libres, Rosa Park trabajaba como secretaria en la NAACP. Sus compañeros hicieron una serie de llamadas por la noche contando lo que había ocurrido. Una de esas llamadas fue para un joven pastor baptista, Martin Luther King, hasta entonces desconocido.

El pastor King se unió al gesto de Rosa y la comunidad negra de Montgomery reaccionó. Hicieron un boicot a los transportes públicos que duró trescientos ochenta y un días, más de un año yendo a pie a todas partes, sin subir a un autobús o a un tren. A pie cada día al trabajo, por lejos que estuviera. Para evitarlo se montó un servicio voluntario de automóviles que llevara a la gente a trabajar y la recogiera a la salida. Funcionó admirablemente, pero el alcalde de Montgomery ordenó detener la operación del transporte voluntario, alegando que habían fundado «una empresa particular de transporte» sin haber solicitado el permiso correspondiente, y les llevó a los tribunales. La crónica de lo que ocurrió la hará el propio Martin Luther King:

Nuestros abogados replicaron brillantemente que el transporte en automóviles particulares era voluntario y gratuito, a cargo de las Iglesias negras. Era obvio, sin embargo, que el juez Carter fallaría a favor de la ciudad.

King nos cuenta el revuelo de periodistas y políticos, la llegada del alcalde, la agitación de los que entraban y salían de la sala.

Un periodista se acercó hasta la mesa donde yo me encontraba, en calidad de acusado principal, junto a mis abogados: «Aquí tenéis la resolución que esperabais», dijo. «Leed este boletín.»

Con angustia y esperanza leí estas palabras: «El Tribunal Supremo de los Estados Unidos, en el día de hoy, ha decretado unánimemente que la segregación en los autobuses de Montgomery, Alabama, es anticonstitucional.» El corazón me latía con una alegría imposible de explicar.¹¹ Era el 13 de noviembre de 1956. El humilde desafío de Rosa Park había concluido con una gran victoria.

5

El boicot a los transportes públicos, iniciado por Rosa Park, llevó a la comunidad de color a fundar la MIA (Montgomery Improvement Association), de la que Martin Luther King fue elegido presidente por unanimidad. Del anonimato había pasado a ser el líder indiscutido. Había nacido en Atlanta, capital del sureño estado de Georgia. Tanto su padre como su abuelo materno fueron pastores baptistas y dirigentes de la Asociación Nacional para el Progreso de la Gente de Color (NAACP).¹² En su niñez no sufrió el racismo en carne propia, ya que vivía en la parte más acomodada del barrio negro de la ciudad. Sin embargo, durante su primer curso escolar, cuando un día fue a buscar a los niños blancos con los que solía jugar, los padres de éstos le prohibieron salir con sus hijos, diciéndole que se fuera a jugar con otros niños negros. Una humillación que nunca olvidaría.

El que sería el mayor representante negro de la no violencia fue un niño emotivo, muy impulsivo, que difícilmente podía controlar su genio, a menudo agresivo. Buen estudiante, pudo graduarse con diecinueve años y ser consagrado pastor baptista. En el seminario de Pennsylvania obtuvo el premio Plafker al mejor estudiante y la concesión de una beca para ir a la Facultad de Boston, donde se doctoró en Filosofía y Teología. Las lecturas que más influyeron en él fueron las obras de Walter Rauschenbusch, el *Ensayo sobre la desobediencia civil*, de Thoreau, y, sobre todo, las enseñanzas de Gandhi, de quien aprendió la técnica de la acción y la lucha no violenta.

La victoria por la igualdad en los transportes públicos convirtió a King en un héroe nacional, y no sólo para los negros, sino también para los demócratas blancos. En 1957 recorrió miles de kilómetros por todo el país y pronunció más de doscientos discursos. En 1958 fue detenido por primera vez, en Montgomery, pero la comunidad negra reaccionó con tal ímpetu que el propio comisario de policía pagó la fianza para evitar disturbios.

Enfrentándose a las amenazas de arresto, a las brutalidades policiales, a los perros azuzados contra los manifestantes, a los ataques del KKK, a insultos de blancos racistas, el movimiento de los derechos civiles rehúsa la escalada de violencia. La idea es no replicar a las provocaciones, guardar la calma, mantener el control.¹³ Así, durante casi diez años, los manifestantes desfilaron pacíficamente por las calles de las ciudades negras del Sur.

Numerosas organizaciones participan en la lucha, que toma diferentes formas: boicots a los transportes, a los grandes almacenes -que prohibían a los negros entrar en los probadores-, ocupación pacífica de restaurantes, sentadas, campañas de inscripción en las listas electorales y en las universidades. Muchos blancos se unen al movimiento. Ciertos acontecimientos en unas manifestaciones siempre pacíficas pusieron a gran parte de la sociedad blanca americana a favor del movimiento. La brutalidad de la acción policial, con perros policías y mangueras contra incendios, y miles de detenciones provocaron un franco rechazo. La fotografía de un perro policía saltando a la garganta de un escolar indignó a la opinión pública. Sin embargo, algunos negros no estaban de acuerdo con la no violencia y exigían una lucha más activa y sangrienta. En 1958, King publica

su primer libro: *Marcha hacia la libertad*. No sólo provocaba adhesiones sino también odio. En 1961, durante un ardiente discurso en la iglesia de Montgomery, miles de racistas blancos se congregaron delante del edificio. King ordenó cerrar las puertas y todos cantaron el espiritual que se convertiría en el himno de la lucha: *We shall overcome*. Venceremos.

La masacre pudo evitarse sólo gracias a la rápida intervención del entonces ministro de Justicia, Robert Kennedy. En junio de 1963, el presidente John Kennedy pidió al Congreso una nueva legislación y miles de personas se manifestaron a favor de la igualdad. Pero también los extremistas blancos del Sur arreciaron en sus represalias. Cuatro niñas negras murieron en el incendio provocado de una iglesia de Birmingham. El 28 de agosto de 1963, el pastor King organizó su acción más espectacular: la marcha sobre Washington, que reunió a más de 250.000 personas, entre ellas 60.000 blancos, para presionar al Congreso en favor de la ley de los derechos civiles. Allí, dirigiéndose a los manifestantes y a millones de telespectadores, pronunció su más famoso discurso: *I have a dream*, el sueño de un país en el que habría igualdad racial.

Tres meses más tarde, John Kennedy moría asesinado. King, abatido por su muerte, comentó: «Creo que tendré el mismo fin», aunque en ese momento estaba en el cenit de su carrera. Al año siguiente, el presidente Johnson firmaba el Acta de derechos civiles que declaraba ilegal la segregación en todo el territorio norteamericano. El mismo año, King recibió el Nobel de la Paz. A partir de 1965, su movimiento perdió protagonismo. Surgieron grupos radicales negros, sobre todo el Black Power, los Panteras Negras, que protestaban por las condiciones de existencia miserables de los negros en los guetos urbanos del norte y del oeste de los Estados Unidos. La cruzada de King será entonces contra la pobreza.

Vietnam ocupaba en ese momento la atención de los americanos. King se pronunciaría contra la guerra, no sólo por su pacifismo activo, sino porque los negros formaban el grueso del ejército americano en Vietnam. Radicaliza su discurso y se preocupa cada vez más de los problemas sociales. El 4 de abril de 1968 fue a Memphis, Tennessee, para apoyar una huelga de basureros. Después de desfilar con ellos, y pronunciar su último y conmovedor discurso, regresó a su hotel y salió al balcón. Un asesino a sueldo le disparó con un rifle. Murió en el acto. Tenía treinta y nueve años.

6

Treinta años más tarde, el sueño por el que tanto luchó el pastor King sigue aún parcialmente sin realizarse. Aunque sería falso decir que la calidad de vida de los negros americanos no ha mejorado, la realidad demuestra un día sí y otro también que ser negro en Estados Unidos sigue siendo un infortunio. No representan más que el 13% de la población, pero el 54 % de los detenidos son negros, y del mismo color son el 40% de los condenados a muerte, la mayoría de ellos indigentes.

En todas las historias que hemos contado han aparecido luchadores famosos, influyentes, y otros que han hecho pequeños actos de heroísmo. Quisiéramos recordar a Preston King, un negro nacido hace sesenta y tres años en Georgia que ha vuelto a su país tras treinta y nueve años de exilio. En 1961, Preston King fue llamado a filas. La comunicación oficial iba dirigida al señor King, y la carta encabezada con un «muy señor mío». Pero cuando se presentó en la caja de reclutas pasó a llamarse Preston a secas. Así, por el nombre de pila, era como los blancos del Sur llamaban a los negros. King exigió infructuosamente que le llamaran señor King, como a sus compañeros, y en señal de protesta por la discriminación se negó a ir a filas. Pasó dieciocho meses en la cárcel. Después huyó del país. En Londres, estudió en la London School of Econo-

mics y actualmente es profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de Lancaster. Este mismo año 2000, Bill Clinton ha firmado un perdón presidencial para que pueda volver a Georgia al entierro de su hermano. No ha sido bien recibido por considerarle un traidor. Él ha explicado que hubiera vestido el uniforme si le hubieran llamado de usted. Su lucha fue un combate por los derechos civiles: «Decir no es lo único digno que se puede hacer cuando uno se enfrenta a una situación inaceptable», ha dicho.¹⁴ Pero hay que tener mucho coraje para hacerlo. «No» fue también la palabra mínima pero revolucionaria que pronunciaron Rosa Park y tantos héroes anónimos de los que podríamos hablarles. Auténticos héroes sin medallas que todo lo más fueron en su día una noticia entre muchas otras.

7

¿De dónde brota tanto odio? ¿En qué oscuras profundidades de la inhumanidad del ser humano enraízan? ¿De dónde sale esta irreductible frontera del ellos y el nosotros? ¿De dónde nace esa maldad radical? ¿Cómo el hombre no ha sido capaz de desterrarla de su corazón, ni de su vida? No es fácil responder a estas preguntas. El horror del mundo -dice Ignatieff- no está en los cadáveres sino en las intenciones y en la mente de los asesinos.

Las raíces de la intolerancia se hunden en una sobrevaloración de lo propio, que lleva a un distanciamiento de lo ajeno. Por eso no es extraño que Freud en *El malestar de la cultura* mostrara los vínculos entre narcisismo e intolerancia. Mantiene los individuos pagan un precio psíquico por pertenecer al grupo, que consiste en transformar sus instintos agresivos contra sí mismos para adecuarse al grupo. Encerrado en su grupo y fortalecido a través de él, se opondrá a todo lo que en su opinión sea distinto y le suponga una amenaza; por ficticia que sea.

Los blancos americanos veían como «natural» la esclavitud con la que llevaban siglos conviviendo. Su Constitución había proclamado la igualdad, y sobre esa igualdad se había construido el país. Pero era una igualdad parcial, una igualdad entre iguales, es decir, entre blancos. Los esclavos podían dejar de serlo y convertirse en libres, pero la pretensión de ser iguales, es decir, con los mismos derechos y poderes, no podían consentirla. Demonizar al otro -el diablo negro- es el camino más fácil para destruirlo, y destruirlo sin sentimiento de culpa. Hay que «limpiar» el mundo de toda esa inmundicia. Su acción se convierte así en algo necesario. Se convierte en una cruzada. El otro pierde su individualidad y deja de ser alguien por quien se pueda sentir, a quien se pueda compadecer. Ha pasado a ser un judío, un negro, un bosnio. Es decir, un subhumano, un animal que quiere arrebatarme lo que es mío, y frente al que tengo que defenderme.

Es en situaciones de este tipo cuando el derecho es más necesario. El propio Martin Luther King lo dijo claramente en su libro *La fuerza de amar*.

No caigamos nunca en la tentación de creer que la legislación y los decretos sólo juegan un papel menor en la solución de estos problemas. La moralidad no puede dibujarse en forma de ley, pero la conducta puede ser regulada. Los decretos jurídicos no pueden cambiar los corazones, pero pueden moderar a los sin corazón. La ley no puede hacer que un patrono ame a su subordinado, pero puede impedir que no me quiera contratar por el color de mi piel. Los hábitos de la gente, ya que no sus corazones, han cambiado y siguen haciéndolo a diario por actos legislativos, decisiones judiciales y medidas adminis-

trativas. No nos dejemos engañar por los que mantienen que la fuerza de la ley no puede poner fin a la segregación.¹⁵

IX. LA LUCHA CONTRA LA ARBITRARIEDAD JURÍDICA

1

Los hombres de todos los tiempos, de todas las culturas, se han sentido aterrados ante la arbitrariedad del poder. Séneca describe el pavor de estar sometido a un emperador todopoderoso que puede hacer la ley, elegir al culpable, decidir la pena y mandar ejecutarla, sin defensa, sin apelación, sin esperanza para la víctima. A los que viven en un estado de derecho que les protege hasta el adormecimiento, este capítulo les parecerá tal vez una historia tremendista y lejana que en nada les afecta. Ingrato y peligroso error. Lo que estamos contando es la lucha que posibilita su paz, el esfuerzo que alimenta su descanso, la creación que protege su siesta.

Recomendamos por eso a los modorros autosuficientes que se salten este capítulo, pero que antes lean este poema de Bertolt Brecht:

Primero se llevaron a los comunistas,
pero a mí no me importó,
porque yo no lo era.
Luego se llevaron a unos obreros,
pero a mí no me importó,
porque yo no lo era.
Luego apresaron a unos curas,
pero como yo no soy religioso,
tampoco me importó.
Ahora me llevan a mí,
pero ahora ya es demasiado tarde.

La lucha para conseguir una defensa justa frente al poderoso ha sido una constante de la historia. En Inglaterra se consideró un gran triunfo disolver el Tribunal de la Estrella, una institución derivada del Consejo Privado del Rey, que podía detener caprichosamente y hacer desaparecer a los ciudadanos. Usted habría podido ser uno de ellos. Se consideró que el Acta de Hábeas Corpus, por la que se prohibía mantener detenida a una persona indefinidamente sin presentarla al juez, fue un gran adelanto. Todas las dictaduras la suprimen nada más afianzarse. No lo olvide, usted o su marido o su mujer o sus hijos podrían haber sido unos desaparecidos. Los redactores de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano tuvieron mucho cuidado en afirmar: «Ningún hombre puede ser acusado, arrestado o detenido más que en los casos determinados por la ley, y según las formas prescritas por ella.» Se acababa así con las temidas *lettres de cachet*. Recuerde: alguna podía llevar su nombre. Eran órdenes particulares del rey que, sobre todo a partir de Luis XIV, ordenaban la encarcelación de una persona. En el siglo XVIII, esas cartas, dirigidas al responsable de la prisión, decían: «De parte del Rey. Os ordenamos

recibir en vuestra prisión a ... (ponga aquí su nombre o el de alguien que quiera, por favor) y guardarle allí hasta nueva orden de nuestra parte. Tal es nuestro deseo.» En todas las dictaduras lo primero que se hace es dismantelar las garantías procesales, los sistemas de defensa del ciudadano. Los constituyentes franceses, que actuaron como conciencia reflexiva de todos nosotros, tenían aún tan cerca la imbatible garra de la arbitrariedad, que 11 de los 17 artículos de la Declaración se refieren al derecho penal.

Terrible enseñanza. El poder corrompe, y los mismos que proclamaron la esperanza universal en los derechos del hombre los vulneraron cuatro años después. Es una página terrible de nuestra biografía común. La República jacobina promulga la Ley de los Sospechosos, son culpables virtuales y deben ser vigilados todos los que presuntamente no son adictos al poder. Y en el despeñadero del Terror, el decreto de junio de 1794 ya no habla de sospechosos, sino, simplemente, de «enemigos del pueblo». Robespierre afirma: «Lo que constituye la República es la destrucción total de todo lo que se le opone.» Y Cuthon es aún más drástico: «¡No se trata de juzgarlos, sino de aniquilarlos.» La historia es espantosamente repetitiva. Los tribunales especiales han sido, son y, por desgracia, serán, si no lo impedimos, la farsa jurídica de los injustos.

Montesquieu conocía lo suficiente la naturaleza humana y los sótanos del poder para comprender que la arbitrariedad liquida la libertad como un cáncer: «La libertad política», escribe, «consiste en la seguridad. Nunca se halla más combatida esta seguridad que en las acusaciones públicas o privadas: luego, de las buenas leyes criminales depende más principalmente la libertad del ciudadano.»¹ Añade con gran sabiduría que esas leyes «no se perfeccionaron de una vez». En efecto, los problemas que planteaba la administración de justicia se fueron resolviendo poco a poco, en un proceso continuado de racionalización y humanización que dibuja una constante línea de progreso. Vamos a recordar algunos de sus episodios más llamativos.

Ya hemos contado el avance que supuso la aparición del juez. Comenzó siendo un mediador entre las partes, para convertirse después en una instancia aceptada forzosamente. Así se ponía coto a la venganza privada. El primer problema en muchas comunidades fue discernir quién podía juzgar sobre qué cosas. Mauss cuenta un curioso caso. Los esquimales tienen un derecho para el invierno y otro para el verano. Es el único régimen jurídico del mundo que cambia con las estaciones. Durante el verano las familias viven separadas y se rigen por un derecho familiar, pero en el larguísimo invierno ártico las familias se juntan y entonces se someten a otro tipo de derecho.²

La lucha por hacerse con la administración de justicia ha sido siempre un interés prioritario del poderoso. Quien manda quiere ser juez. Y quien quiere mandar absolutamente, quiere ser juez absoluto. De ahí la importancia que tiene la separación de poderes. Durante siglos, los reyes, amparados en su autoridad sagrada, reclamaron el poder de hacer justicia, que tenía también un aura sagrada. Cuando en Europa los condes se independizaron del rey y los propietarios de castillos se rebelaron contra el conde, cada uno de ellos quiso convertirse en titular de la justicia. Esta justicia señorial no es concebida como un deber, sino como una fuente de fuerza y dinero. Los beneficios judiciales son múltiples: tasas por pleitos, confiscación de bienes, multas. Se ha evaporado el lazo entre el sistema judicial y la justicia. Algunas veces los excesos cometidos eran tan graves que se luchaba para limitarlos. Un texto del cartulario de SaintAubin d'Anger (1080-1082) relata los desafueros cometidos por el señor de Montreuil et Bellay, que castigaba a cualquiera por cualquier cosa. Ante la reacción indignada de los monjes, promete limitarse a «los seis casos previstos por la antigua costumbre: violación, incendio, efusión de sangre, robo, delitos de caza y fraude de peaje». Otro texto del mismo cartulario evoca las prácticas judiciales del preboste del vizconde Thouars: «*Chaque fois qu'il lui plaisait, il citan les vilain des moines pour les juger de quelque forfait, sans même leur dire de quel forfait il s'agissait, et il les punissait même s'ils ne venaient pas.*» A mediados del siglo XI,

el *Livre des miracles de Sainte Foy de Conques* da la misma imagen, aunque con otro estilo, de la justicia señorial: los abusos son tales en las montañas de Rouergue, que Santa Foy debe multiplicar los milagros en favor de los oprimidos, por ejemplo haciendo que los presos puedan huir.

Es la Iglesia la primera que reacciona contra los abusos. En el 994, el Concilio de Puy prohíbe a los señores «apoderarse de un campesino o campesina para obtener rescate, salvo que hayan cometido efectivamente un delito».³ La presión hizo que los señores reconocieran algunos privilegios a determinadas villas, que quedaban así protegidas contra su poder. Poco a poco se va abriendo camino la idea de que el poder judicial está enderezado al bien común, pero todo era más fácil de decir en abstracto que de precisar en concreto.

Elegir los jueces ha supuesto siempre un problema de enorme envergadura, por la dificultad de someter a juicio al que juzga, sin embarcarnos en una remisión al infinito. Cada sistema jurídico lo ha resuelto a su manera, limitando mediante las leyes la libertad del juez, creando tribunales de apelación a los que poder acudir, apelando al jurado en vez de al juez. La inteligencia se empeña en resolver el problema de la seguridad y la justicia, con mayor o menor éxito, pero con una constancia incansable.

Una y otra vez aparece el problema de quién puede iniciar el proceso. Este asunto, que parece un mero tecnicismo procesal, ponía en juego graves intereses cotidianos. Los titubeos en las soluciones son un ejemplo de lo que llamamos argumentos históricos. La teoría, al chocar con la realidad, prueba su verdad o su falsedad. El proceso puede ser iniciado por el perjudicado o por el juez. ¿Qué es mejor? ¿O es indiferente que lo comience uno u otro? Leídas en la tranquilidad de un cuarto de estar, estas preguntas parecen exquisiteces de especialista. No es así. Estamos hablando de cosas que han supuesto -y suponen aún para mucha gente- la diferencia entre la felicidad y la desdicha, la salvación o el horror. Estamos intentando explicarles la letra pequeña de la historia.

El antiguo derecho germánico, que valoraba la independencia y la libertad, recelaba de los juristas, y quería limitar sus atribuciones. Su principio era: *Ohne Klage, kein richter*, («Si no hay acusador, no hay juez»). En la Edad Media, se pensó lo mismo. El poder del señor no era de fiar. Mejor que no tomara ninguna iniciativa jurídica. En Lérida, una carta de 1150 prevé que el juez sólo podrá intervenir cuando se le haya presentado una queja (*querimonia*).⁴ La gente teme la furia inquisitorial de los poderes. No era para menos. En 1230 Gregorio IX crea la Inquisición para buscar y perseguir la depravación herética. Si es el poder quien toma la iniciativa, el ciudadano no se siente a salvo. Los Estados policiales se caracterizan por tener a todo el mundo bajo sospecha. Es lógico el recelo del débil ante estos jueces. La queja de Martín Fierro continúa vigente:

La ley se hace para todos,
más sólo al pobre le rige.
La ley es tela de araña,
en mi inorancia lo esplico,
no la tema el hombre rico,
nunca la tema el que mande,
pues la ruerpe el bicho grande
y sólo enrieda a los chicos.
La ley es como el cuchillo,
no ofiende a quien lo maneja.

Temiendo al juez, que ha sido absorbido por el poderoso, los ciudadanos pensaron que era más seguro arreglar en privado los conflictos y acudir al juez sólo cuando no lo hubieran conseguido. Los chinos pensaron algo semejante, por eso creían que acudir a

los tribunales era cosa de bárbaros que no habían sabido resolver civilizadamente sus disputas.

¿Era una buena solución? A primera vista sí, pero este procedimiento fomentaba la indefensión de los débiles, que tal vez no se atrevieran a presentar demanda. Para evitarlo se vuelve a pedir que los jueces actúen de oficio, a pesar de los peligros que esto supone. De hecho, en la actualidad conviven los dos sistemas. El que se siente lesionado puede dirigirse al juez, y el sistema judicial puede perseguir también de oficio ciertos delitos.

En estas idas y venidas vemos a la razón tanteando soluciones, avanzando algunas, volviéndose atrás. No nos parece sensato quitar fuerza probatoria a esta insistente búsqueda de la razón, a esta larga y a veces terrible argumentación histórica.

2

En realidad, hubo que empezar las cosas muy por el principio. De acuerdo, había que juzgar, había que castigar al responsable de actos malos. Pero ¿quién es responsable de un acto? Esto, que parece un tema de alta filosofía, es un problema de vital importancia con el que se han enfrentado todas las culturas. Hemos echado en falta una historia de la idea de responsabilidad personal, o de lo que en términos jurídicos se llama «imputabilidad», y a uno de nosotros le gustaría escribirla. Para las culturas primitivas, el responsable de un acto es quien lo hace. Que haya actuado consciente o inconscientemente, voluntaria o involuntariamente, no es relevante. Sólo importa el lazo causal. Por esta razón podía someterse a juicio a un animal. F. Nork, en su obra *Sitten und Gerbräuche der Deutschen* (Stuttgart, 1849) reproduce las actas de un proceso de este tipo, efectuado en la comuna de Glurns, Suiza:

El día de Santa Úrsula, Anno Domini 1519, Simón Fliss, residente de Stilfs, compareció ante Wilhelm von Hasslingen, juez y alcalde de la comuna de Glurns, y declaró en nombre del pueblo de Stilfs que deseaba iniciar proceso contra los ratones del campo, con arreglo a lo prescrito por la ley. Y como la ley instituye que los demandados deben ser defendidos, pidió a las autoridades que se dignaran nombrar al defensor, para que los ratones no tuvieran motivo de queja. En respuesta al pedido, Wilhelm von Hasslingen nombró a Hans Grienebner, residente de Glurns, para dicho cargo, y lo confirmó en el mismo. Después de lo cual Simon Fliss nombra al acusador en representación de la comuna de Stilfs, que fue Minig von Tartsch.

La audiencia final tuvo lugar en 1520, el miércoles siguientes al día de San Felipe y Santiago. La sentencia decretaba: «Que las bestias dañinas conocidas bajo el nombre de ratones de campo serán conjuradas a marcharse de los campos y prados de la comuna de Stilfs en el plazo de catorce días, y que se les prohíbe eternamente todo intento de retorno, pero que si alguno de los animales estuviera embarazado o impedido de viajar debido a su extrema juventud, se le concederán otros catorce días, bajo la protección del tribunal(...) pero los que están en condiciones de viajar, deben partir dentro de los primeros catorce días.»⁵

Hasta donde sabemos, la última convicta condenada a la pena capital fue una yegua, en 1692. Como en todas partes cuecen habas, Su-ma-Ch'ien relata en su biografía de Shih Huang Ti, el racionalista entre los grandes emperadores y el unificador del imperio, que hizo castigar a un monte, deforestándolo, por haberse mostrado su espíritu pertinaz

al dificultarle el acceso. Un colega nos ha asegurado que en los años cincuenta presencié el «arresto domiciliario» de tres días impuesto a una escalera por la que había resbalado un oficial. Desconocemos la exactitud de la información.

Edipo es un ejemplo clásico de cómo no eran necesarios ni el conocimiento ni la voluntad para ser responsable de un hecho. Con idéntico automatismo funcionaban los sistemas de pureza o impureza que tan larga vida han tenido en todas las culturas. La impureza se contrae por nacimiento, como en el caso de los parias de la India; por un acontecimiento fisiológico, como la menstruación; por transgredir un tabú aunque sea de forma inconsciente.

La voluntariedad no se valora ni se tiene en cuenta. Además, el sentido primitivo de la justicia no se opone a que la sanción se dirija no sólo al asesino, sino también a sus parientes, a todos los que pertenecen a su familia o a su tribu. Tanto el que cometió el crimen como los demás son responsables de él. La Biblia, por ejemplo, da por sentado que los hijos o los hijos de los hijos serán castigados por el pecado de los padres (Éxodo 20, 5). El caso más exacerbado de este sentimiento primitivo es la idea del pecado original, que hace a toda la humanidad responsable de la falta de una persona.⁷ Conviene no criticar presuntuosamente estas ideas, como si fueran creencias de salvajes. Tan sólo hay que recordar las afrentas legales que han sufrido hasta hace muy poco en nuestros civilizados países los hijos naturales.

Todorov nos proporciona más ejemplos de las culturas mexicanas antiguas. «Es la sociedad -por intermedio de la casta de los sacerdotes, que sin embargo no son más que los depositarios del saber social- la que decide la suerte del individuo, con lo cual resulta que éste no es un individuo en el sentido en que habitualmente entendemos la palabra. En la sociedad india de antaño, el individuo no representa en sí mismo una totalidad social, sino que sólo es el elemento consecutivo de esa otra totalidad, la colectividad.»

Entre los tarascos, la solidaridad en la responsabilidad se extiende hasta los sirvientes: «Mandaba matar también a sus ayos y amas que lo habían criado [al hijo que se mandaba matar] y a los criados, porque ellos le habían mostrado aquellas costumbres.»⁸

Lo cierto es que la evolución moral siguió un camino que iba transfiriendo toda la responsabilidad al individuo y, además, al individuo que obraba consciente y voluntariamente. ¿Por qué siguió ese camino y no el contrario?⁹

Por el impulso que hemos encontrado desde el principio. Los seres humanos quieren buscar su propia felicidad, a su manera, aplicando sus fuerzas, poseyendo lo que consiguen. Este sentido individual es, sin duda, tardío. En sociedades muy primitivas, y agobiadas por un entorno hostil, la personalidad queda diluida en el grupo. La lucha por las reivindicaciones muestra con insistencia que ése no parece ser el buen camino. Cada persona quiere ser dueña de lo suyo y decidir su futuro. Si estoy a merced de lo que haga otro de mi grupo o de mi familia, es inútil que me empeñe en buscar mi felicidad. Dependeré, en último término, de las acciones, buenas o malas, de los demás. Voy a estar sometido a su arbitrio y no al mío. No. Que cada palo aguante su vela.

Los romanos, cuidadosos con los derechos personales, distinguieron desde muy pronto entre homicidio voluntario e involuntario. La muerte estaba al final siempre, pero, como afirmó un rescripto de Adriano (11 d.C.), una infracción criminal se define por la intención del autor, y no sólo por su resultado material. Afirma, con esa genial sabiduría de los juristas romanos, que un homicida debe ser absuelto si no quería matar, pero que en revancha hay que condenar como asesino al que quiso matar, aunque no lo consiguiera.¹⁰

Cada sistema legal tiene una peculiar idea del ser humano. Para los romanos, el hombre es un ser que se distingue por su capacidad de conocimiento y elección. Además, ser sólo responsable de lo que uno mismo hace consciente y voluntariamente era una poderosa defensa contra la arbitrariedad.

Había otros elementos necesarios para la seguridad, que hoy nos parecen naturales, pero que tardaron muchos siglos en inventarse. Por ejemplo, que la ley debe ser conocida. Ahora incluso se da un plazo para conocerla, lo que se llama *vacatio legis*. Pero es curioso observar que no siempre ha sido así. En la Roma primitiva el conocimiento del derecho era un monopolio de la clase patricia, que lo ejercía a través del Colegio de los Pontífices. Una de las primeras reivindicaciones plebeyas en las luchas sociales que siguieron a la caída de la monarquía fue precisamente lograr la publicidad de las leyes, lo que se consiguió, según la tradición, a mediados del siglo V a.C., con la Ley de las XII Tablas. En la China antigua, las leyes no debían ser publicadas, para evitar a los particulares la tentación de invocarlas, promoviendo litigios que perturbaran la paz social e impidieran la solución amistosa, preferida en esta sociedad.¹¹ Los edictos imperiales tenían carácter didáctico. Los más conocidos eran codificaciones de fórmulas éticas, no jurídicas, y se distinguían por su erudición literaria. Todavía en épocas recientes disposiciones imperiales criticaban que los jueces decidieran los procesos basándose en cartas privadas de personalidades influyentes (*Peking Gazette*, 10 de marzo de 1894). La duración de los procesos era tan disparatada, que las disposiciones imperiales lo consideraban causa de las malas condiciones meteorológicas, de la sequía y de la inutilidad de las plegarias (*Peking Gazette*, 9 de marzo de 1899). Por supuesto, faltaba todo género de garantías jurídicas. Como veremos después, la China actual ha sido muy respetuosa con sus tradiciones.

Podríamos contar otros muchos capítulos de esta historia. Cómo se elaboró la idea de presunción de inocencia, afirmando que todo el mundo era inocente hasta que se demostrara lo contrario; y también la no retroactividad de las leyes cuando no eran favorables para el afectado, es decir, que nadie pudiera ser condenado por una ley promulgada después de la comisión del delito; o las idas y venidas que hubo acerca de quién debería fijar las penas. Enfoquemos este asunto. Primero las fijó la ley, pero a muchos juristas les parecía que ése era un procedimiento demasiado rígido para adecuarse a la variedad de lo real. Los juristas romanos temían a las leyes, y preferían guiarse por los precedentes y la jurisprudencia. La *common law* inglesa también. Entonces se permitió al juez que fijase los castigos, pero ocurrió que la arbitrariedad judicial resultó amenazadora. El acusado estaba a merced del juez. Y los constituyentes franceses, escaldados también en este asunto, proclamaron que «sólo la ley debe establecer penas estricta y evidentemente necesarias, y nadie puede ser castigado sino en virtud de una ley establecida y promulgada con anterioridad al delito, y legalmente aplicada».

Hubo un asunto de extrema importancia, sobre todo para el acusado. ¿Cómo se determina quién es el culpable de un crimen? Vamos a hacer una breve historia de la prueba.

La prueba es un mecanismo por el cual se llega a establecer la verdad de una afirmación, de un derecho o de un hecho. El ser humano ha apelado a procedimientos variados y a veces extravagantes para averiguar quién es el responsable. Fue Weber quien distinguió entre pruebas irracionales, mágicas, trascendentes, y pruebas racionales. Aquéllas se basan en la potencia del mundo invisible. Éstas se obtienen mediante una demostración argumentada. La Humanidad pasó de la magia a la ciencia, buscando mayor seguridad y firmeza en el conocimiento, y, por un proceso semejante, desde las pruebas irracionales a las racionales, buscando una mayor seguridad en la acción judicial.

Las pruebas mágicas han existido en todas las culturas y en todos los tiempos. Las principales son la adivinación, el duelo, el juramento y la ordalía.

En la adivinación, el sospechoso o el acusado no intervienen. Asienten, con susto o con alivio, a las artimañas del adivinador. Una técnica es «la interrogación del cadáver». Se observa cómo caminan los que le transportan al cementerio. Cualquier signo que sólo el brujo sabe discernir e interpretar descubrirá al culpable. También se utiliza un animal. Por ejemplo, se pone ante una tela de araña, e identifica cada hilo con un miembro de la tribu. Espera a que la araña se desperece. El culpable es aquel por cuyo hilo comienza a andar el bicho.¹²

El duelo también fue una forma de descubrir quién tiene razón, sobre todo en Europa. Las potencias celestiales, Dios o sus ángeles, estarían de parte del inocente. Sin embargo, la Iglesia nunca lo aprobó y en el año 867 el papa Nicolás I lo condenará formalmente.

El juramento se sacralizó en el ámbito judicial. También apelaba a poderes invisibles que se encargarían, si era necesario, de hacer resplandecer la verdad o de castigar al perjurador. La leyenda del toledano Cristo de la Vega, narrada por José de Zorrilla, en la que una mano del crucificado se desprende de la cruz para atestiguar en favor de la mujer engañada, es un bello ejemplo literario de lo que estamos contando. Las ordalías solían estar relacionadas con el juramento. Eran unas situaciones a las que se sometía el acusado para demostrar que había dicho la verdad, que permanecía puro después del juramento, y Dios le protegía en el trance.

Es un procedimiento que se encuentra en todas las culturas primitivas, entre los hindúes, los griegos, en el África actual. Se trata de pruebas dramáticas, a las que ninguno de nosotros quisiéramos tener que someternos. En la ordalía del agua hirviendo, el acusado debía introducir la mano en la olla para coger del fondo un anillo. La mano se metía después en un saco de cuero sellado por los jueces. Al tercer día

se descubría la herida, y si tenía mal aspecto, el acusado era considerado impuro y, por lo tanto, mentiroso. La ordalía del hierro candente consistía en llevar en la mano, mientras se daban nueve pasos, un hierro al rojo. La del veneno, todavía usada en África, consistía en ingerir una pócima, normalmente no muy peligrosa, y observar los síntomas.

La razón se impuso con dificultad, porque suponía derrocar creencias muy arraigadas. Acabaron por triunfar otro tipo de pruebas. Ya en el Código de Hammurapi se prestigia sobre todo el testimonio. Los testigos son necesarios para suscribir un contrato o para los préstamos. Garantizan que lo que se ha dicho que sucedió, sucedió. «Si un mercader ha prestado grano o plata con interés, sin testigos ni contrato, perderá cuanto prestó.» Si alguien quiere justificar la propiedad sobre algo que le han robado, debe aducir: «Me la vendió un vendedor, y la compré en presencia de testigos.»

Pero la racionalidad tarda en establecerse. Los testigos eran necesarios, pero no todas las personas podían ser testigos. En la mayoría de las culturas primitivas se considera que la mujer no está capacitada para testificar. No es de fiar. En el derecho hebreo el testimonio está minuciosamente reglamentado. Se excluye a los interesados, parientes, mujeres, menores, locos, sordos, mudos y esclavos.

Pero las dos pruebas racionales definitivas eran el delito flagrante y la confesión. Y esta pureza de la prueba va a provocar uno de los derrapes más terribles en la búsqueda de la seguridad procesal.

5

En efecto. Movidos por su afán de dar una «sentencia perfecta», los jueces se encontraron en una situación difícil. Si se había apresado al culpable en el instante de cometer

el delito, no había problema. El asunto estaba tan claro que hacía casi inútil la sentencia. Por eso, durante mucho tiempo, la víctima pudo hacer justicia por sí misma en estos casos. Pero si no ocurre así, la única solución es que el reo confiese. La aspiración máxima del juez es un reo «convicto y confeso». Eso le permite satisfacer sus ansias de justicia, o, al menos, de perfección legal.

Pero, por desgracia, el acusado muchas veces se empeña en no confesar. Ya sabe usted que en las legislaciones modernas se le reconoce el derecho de no decir nada que pueda perjudicarlo. ¿Qué podía hacer entonces el juez que, convencido de que el acusado era culpable, no tenía su confesión? Su conciencia le impedía dictar una sentencia coja. Pero también le prohibía soltar al presunto culpable que él no consideraba nada presunto. La única solución era conseguir como fuera la confesión. Y ese «como fuera» podía ser terrible.¹³ Paradójicamente, por uno de esos sueños de la razón que producen monstruos, la tortura entró en el sistema judicial para asegurar la justicia de la sentencia.

Había, por supuesto, ciertas cautelas. En España, por ejemplo, se eximía de la tortura a los militares, nobles, hijosdalgo, doctores y maestros en ciencia, clérigos. Tampoco se podía dar tormento al menor de catorce años, la mujer preñada, el viejo decrepito, la mujer que había parido hasta cuarenta días después del parto o más aún si tenía que seguir criando a su hijo. El juez no podía dar tormentos insólitos. No era necesario: la imaginación de la crueldad legal ya le proporcionaba horrores suficientes. Entre nosotros los más usados fueron el llamado «de agua y cordeles». Se ataba a la víctima en el potro de pies y manos y se le daban ocho garrotes, «uno en el muslo, otro en la caña de las piernas, otro en el morcillo del brazo, y otro codo abajo», y después se le echaba por boca y nariz cuatro cuartillos de agua. El tormento de la garrucha se reservaba para los delitos atroces. «En la techumbre más alta de la cárcel donde esté el preso se haya puesta y colgada una gruesa sogá de cáñamo o esparto, doblada por medio, que esté asida a una polea o viga de dicha techumbre, de manera que pueda correr, y el dicho fulano sea atado de esta forma, sean atados los pies ambos juntos y de las gargantas de ellos sean puestas y colgadas cien libras de hierro o piedra, poco más o menos, y así puesto y atado tiren fuerte por dicha sogá de manera que levanten al susodicho de la tierra un estado de hombre poco más o menos. Y levantado, estando así colgado con el peso del dicho hierro le preguntes si es verdad de lo que es acusado, y sea tornado a baxar, negando, de manera que no asienten las piernas en el suelo y así colgando todo, tirados los brazos por las espaldas, atados los pies como está dicho, le serán dadas doce estropadas más, de la manera susodicha.» Otros tormentos tenían unos nombres poéticamente engañosos: el «tormento del sueño al estilo español», y el «tormento del sueño italiano». Les eximimos de su descripción.¹⁴

6

Pero sí transcribiremos las actas de una sesión de tortura, recogidas por Francisco Tomás y Valiente, un tenaz defensor de los derechos asesinado por los conculcadores de los derechos, en su magnífico y estremecedor libro *La tortura judicial en España*.

El tormento descrito se le aplica en 1648 a una mujer, María Rodríguez, más conocida como María Delgada, acusada de hurto, delito que niega. Son unas actas exhaustivas que narran la tortura minuto a minuto y que recogen de una manera escalofriante el terrible dolor y desesperación de la desdichada mujer: «E luego la dicha María Rodríguez dijo: que no savia más de lo que tenia dicho, y su merced la apercibió, y requirió por primero término declare la verdad de lo que en razón desto pasa, con apercibimiento que si en el tormento que le a de dar pierna o brazo se le quebrase, o ojo se le saltare o muriere, será por su quenta y no por la de su mercez, que no desea

En una nota a pie de página, Tomás y Valiente nos recuerda el nombre de una muchacha argelina, Djamila Boupacha, brutalmente torturada en 1960, y rinde homenaje a la abogada francesa Gisèle Halimi, que defendió a Djamila y contó todo en un libro: «El lector puede comprobar que el tormento del agua se aplicaba en 1960 como en 1690; que los cigarrillos no sólo sirven para fumar, ni la electricidad sólo para dar luz, y que el cuello de una botella puede cumplir funciones insospechadas.» Pero, junto a capítulos estremecedores por los hechos -viejos y nuevos a la vez- que narran, hay páginas muy hermosas en este libro. La actitud de quienes defendiendo a Djamila Boupacha han sabido luchar contra la tortura, es ejemplar. «En cualquier tiempo y en cualquier país en que se utilice el tormento», sigue diciendo Tomás y Valiente, «debería ser conocida y recordada la viva historia de esta joven argelina y la conducta de quienes tan bravamente, aprovechando este caso concreto, han librado una batalla contra los tormentos policíacos, militares o judiciales.

También nosotros queremos dar testimonio en este libro de algunas de las personas que han luchado para defender, liberar, dignificar al ser humano. Sólo podremos citar un puñado de nombres porque este camino está lleno de miles de desconocidos, héroes anónimos, ángeles callados y cotidianos que con su esfuerzo y valentía han engrandecido la especie humana. Todos somos deudores de su lucha. Entre esos nombres está el de Francisco Tomás y Valiente, gran jurista y mejor persona, a quien los criminales de ETA asesinaron en su pequeño despacho de la universidad. Y también el de Fernando Buesa, parlamentario vasco y querido amigo, asesinado por los mismos fanáticos cuando se dirigía al trabajo acompañado de su escolta, el joven erzaintza José Díaz, el 22 de febrero de 2000, sólo dos días antes de redactar estas líneas. Ellos, insistimos, son el símbolo de muchos otros. Como Tomás y Valiente quería que la historia de Djamila Boupacha fuera recordada «en cualquier tiempo y en cualquier país», nosotros queremos que al menos en el nuestro la historia de estos hombres y su grandeza sea siempre recordada y contada a los que no la vivieron. Ellos quisieron que la ciudad fuera más habitable. Nos apropiamos de Rilke y de Neruda para dar homenaje:

Somos obreros: maestros, aprendices,
construyéndote, oh nave central alta.
Y a veces viene un grave mensajero
como un brillo entre nuestros cien espíritus,
a enseñarnos, temblando, otro trabajo.
Tú abarcaste en la muerte más espacio.
Yo estoy aquí para contar la historia.

X. LA REIVINDICACIÓN DE LA FRATERNIDAD

1

Somos insolidarios sociales, ya lo dijo Kant. Es decir, tan contradictorios que con frecuencia se nos ve el plumero. Los estoicos griegos afirmaron la hermandad universal, pero se retiraron a vivir en su autosuficiencia. Ulpiano, en el Digesto, reconoce que todos los hombres nacen libres según el derecho natural. Y en capítulo siguiente explica la esclavitud como una institución de derecho civil. El cristianismo cree en una Humanidad única, creada por Dios, pero se ha enzarzado en luchas de religión durante siglos. Hasta el amor puede convertirse en incitación a la violencia. «¡Por amor a la humanidad, seamos inhumanos!», gritaban los jacobinos dispuestos a implantar la justicia con la guillotina. La Revolución francesa hablaba de fraternidad, es decir, de universalidad, y a la vez estaba inventando el nacionalismo, es decir, la fragmentación.

De la fraternidad vamos a hablar en este capítulo. Es decir, del patito feo de la trinidad revolucionaria. La Revolución colocó la fraternidad en el ámbito político. Todo el mundo sabe que sus tres lemas fueron Libertad, Igualdad, Fraternidad. Fue una triunfante invención del Club des Cordeliers, una asociación política a cuya cabeza figuraban Danton y Desmoulins. Sin embargo, por esas presiones tectónicas que influyen en la historia, ni la igualdad ni la fraternidad figuraron en la Declaración de los derechos del hombre. Tal vez arrepentida, la Constitución francesa de 1791 ordena que se establezcan «fiestas nacionales para mantener la fraternidad entre los hombres».¹ En 1793 se dispone que en todos los edificios oficiales campeen las tres palabras emblemáticas. Y, por fin, en la Constitución de 1848 se dice: «La República francesa tiene por principios la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad.»² Trabajo había costado.

Pero ¿qué es esta fraternidad? ¿A qué se refería Robespierre proclamando que «los hombres de todos los países son hermanos»? Sabiendo que los primeros hermanos de que se tienen noticias son Caín y Abel, conviene precisar un poco más. «Fraternidad» tiene un doble sentido, lo mismo que «Humanidad». En chino, la raíz *yen* significa «hombre» y «amor».³ Son palabras ambivalentes. Designan el lazo que une a todos los seres humanos, y también un comportamiento compasivo y atento. Mezclan, pues, una estructura comunitaria y un modo de conducta. Cada aspecto plantea un problema, que el Evangelio reunió en la parábola del samaritano: ¿quién es mi hermano?, y ¿en qué consiste comportarse como hermano? Nosotros, que estamos haciendo la genealogía de la Ciudad y de su felicidad, tenemos que reformular estas preguntas de la siguiente manera:

¿Cuáles han de ser las relaciones entre los miembros de la Ciudad?
¿Cuál debe ser el límite de la Ciudad: el barrio o el universo?

2

Vamos con la primera. Nadie se asocia para ser desgraciado. Llamamos felicidad política -o justicia, si le parece más académico- a aquella organización y modo de vida sociales que permiten a los ciudadanos buscar su felicidad personal. La historia nos ha dicho, o al menos eso hemos creído oír, que la mejor manera de conseguir la justicia es afirmando, reconociendo y defendiendo derechos individuales previos a la ley y a la organización social. Innatos, para decirlo con terminología clásica. Se satisface así una aspiración universal, porque no hay nadie que no quiera tener derechos una vez que sabe lo que eso significa. ¿Quién no quiere disponer de lo suyo? ¿Quién no quiere ver a sus hijos a salvo de la arbitrariedad? ¿Quién no quiere que le traten justamente?

Muchos miran este interés con sobresalto. Tanto afán por los derechos, ¿no revela un egoísmo reprehensible? Todo el mundo quiere tener derechos, de acuerdo. Pero ¿quiere que los demás los tengan? No. Desde que el mundo es mundo mucha gente ha pensado que su tranquilidad y provecho dependían de que los demás no tuvieran derecho alguno. La esclavitud, la tiranía, la estructura de castas, el régimen matrimonial hasta hace poco, así lo demuestran. Y también la religión: respecto de Dios no se tienen derechos. En fin, que en todas las latitudes y en todas las cronitudes se han defendido los privilegios con uñas y dientes.

Los hechos parecen dar la razón a los recelosos. Nos hemos convertido en gourmets de la individualidad. Hemos renunciado a construirnos un hogar en la ciudad. Preferimos una mezcla de refugio y pisito de soltero. O lo que llaman los americanos *cocooning*. Un cóctel elaborado con los siguientes elementos: individualismo satisfecho, fuerte poder adquisitivo, libertades democráticas consolidadas, proliferación de dispositivos tecnológicos, distanciamiento de la política, y vida agradable y desvinculada. Hace muchos años, en un momento de ebullición política, Merleau-Ponty escribió: «Un ser humano vale lo que valen sus relaciones.» La afirmación sigue en pie, pero psicologizada: «Un ser humano vale lo que vale su relación consigo mismo.» La flor emblemática de nuestra época es el narciso.

Así las cosas, parece que la felicidad política que hemos conseguido en algunos países ha favorecido una comodidad individualista, más dada a la reclamación que a la ayuda. El enlace es lógico. Se llama comodidad al bienestar sin esfuerzo, y al parecer sólo hay dos modos de conseguirla: por la renuncia oriental o por la reclamación occidental. La idea de fraternidad empieza a sonar anacrónica y hasta ridícula. La hemos sustituido por «solidaridad», que si se le quita el prestigioso eco polaco suele entenderse como una caridad *light* exclaustrada. No es de extrañar que otras culturas más comunitarias hagan ascos a nuestro sistema de derechos, acusándole de disgregador y egoísta.

3

¿Es verdad lo que acabamos de escribir? La idea de derechos que la historia nos entrega, ¿convierte la Ciudad en un agregado de ombligos reflexivos? Posiblemente sí, pero no se debe al sistema de derechos, sino a una mala pedagogía del sistema de derechos.⁴ Es decir, que lo que la mala educación ha producido, la buena educación lo resolverá. Admitimos que en la montaña rusa de la historia, la cultura occidental se ha deslizado por un bucle vertiginoso, ha hecho un *looping* completo. Buscando nuestra propia libertad acudimos a la Ciudad, para que la unión con los demás nos permita encerrarnos en nuestra individualidad, pero ahora protegida. Aquí nos parece que hay un malentendido demagógico.

Vamos a intentar una exposición pedagógica de la idea de derecho.

Es una brillante página de la historia de la humanización, que debería enseñarse a todos nuestros estudiantes. A través de las reivindicaciones que hemos contado, y de otras que no hemos contado, y de los comentarios de pensadores que estaban avizor, se fue fraguando un cambio revolucionario. Recuerden el esquema del Antiguo Régimen. El soberano promulgaba una ley. Esta ley ordenaba, prohibía o permitía. Y los súbditos podían o tenían que obrar en consecuencia. Eran peones en un juego de ajedrez que otros jugaban por ellos. Los autores modernos utilizan una terminología técnica que, como es fácil de manejar, les explicamos. Denominan a la ley «derecho objetivo» (lo que los ingleses llaman *law*), y a lo que el sujeto recibe de la ley lo llaman «derecho subjetivo» (*rights* en inglés).

Las reivindicaciones son una experiencia reflexiva de la sociedad. Nos han enseñado que el mejor modo de librarse de la arbitrariedad, de la discriminación, de la tiranía, es afirmar que el ser humano nace con derechos. Es decir, que posee derechos subjetivos sin que una ley previa se los haya concedido. Los juristas españoles del Siglo de Oro levantaron la pieza. Definieron el derecho como el poder que tiene un individuo para actuar lícitamente. Unieron dos palabras que ya irán juntas para siempre en el nuevo régimen: «individuo» y «poder para actuar». Estos derechos pertenecen a cada persona por el hecho de ser persona. Es decir, llegan hasta donde la persona llega. Eran una exaltación de la individualidad y de la acción. El peón quería jugar también. Molina, uno de esos juristas que Grocio denominó *magni hispanii* por su talento, dio la siguiente definición: «Derecho es la facultad de hacer algo, o de obtener algo, o de insistir en ello, o, en general, de actuar o comportarse de cualquier modo, que si se contraviene sin causa legítima se injuria a quien lo tiene.»

¡Claro, por eso podía ser fundamento de reclamaciones! Tengo derecho a la libertad, por eso me humilla quien me la arrebata. Tengo derecho a la vida, por eso actúa criminalmente quien atenta contra ella. Tengo derecho a no ser tratado arbitrariamente, por eso me ofende quien me juzga sin equidad. Utilizamos con tanta frecuencia y aparente claridad estas expresiones que no nos percatamos de la rareza que estamos diciendo. ¿Qué es ese tener? ¿De dónde nos viene? Ya conocemos los *ganchos trascendentales* de los que se han hecho pender -dependen- los derechos: Dios, la Naturaleza, la Razón. Pero eran soluciones demasiado manoseadas, que lo mismo servían para un barrido que para un fregado. No vamos a ocuparnos de ese asunto por ahora. Nos interesa más comentar la justificación vital de esa idea. Qué pretendía resolver y si lo consiguió. Schiller la glosó en un poema:

Quando el oprimido no encuentra derecho en ninguna parte,
cuando el peso se hace insoportable, alza la mano
valeroso y confiado hacia el cielo,
y busca allí sus derechos eternos,
que penden inalienables en lo alto
e indestructibles como las estrellas mismas.

Prometeo trajo a la tierra el fuego, los oprimidos traen a la tierra sus derechos. Ésta es la versión mítica de la aventura que estamos contando.

4

El derecho ya no era una concesión, sino un poder innato. Recuerde el lector que hace muchas páginas, cuando todos éramos más jóvenes, le dijimos que la palabra «poder»

tenía dos significados. Ausencia de prohibición y capacidad real de hacer. Prometimos hacerle una pregunta que ahora le hacemos: ¿Cuál de los dos significados se debe aplicar a los derechos? Nosotros creemos que el segundo. Poseer un derecho no sólo hace lícita la acción -eso es sólo el principio-, sino que me permite realizar la acción. Aumenta mi poder de actuar. Consigue que haga cosas que no podría hacer con mis propias fuerzas. Podríamos definirlo así:

Derecho es un poder eficaz y simbólico que permite a un sujeto realizar pretensiones reconocidas por la comunidad.

Es un poder eficaz porque aumenta realmente nuestro poder de actuar. El derecho a la enseñanza permite que todo el mundo pueda estudiar, aunque no tenga dinero para pagar la escuela. El derecho a la propiedad le permite conservar su casa, aunque la codicie alguien más fuerte que usted. Una parte importante de la evolución de los seres vivos ha consistido en alcanzar mayores niveles de autonomía. El animal mayor que el vegetal. El animal de sangre caliente mayor que el de sangre fría. El más inteligente mayor que el más torpe. Pues bien, en esa línea de conseguir una autonomía más poderosa, la inteligencia humana ha inventado una sorprendente novedad: los derechos. Un invento, como verá, extranatural y revolucionario.

También los poderes de la naturaleza son eficaces. Acérquese a la zarpa de un leopardo si lo duda. Se basan en fuerzas reales. Lo más creador de la nueva noción de derecho es que se basa en fuerzas simbólicas. Rompe el orden natural. Crea el gran orbe ético. Por eso llamarlos «derechos naturales» es una equivocación. Hegel lo vio claro: «El derecho de la naturaleza es la existencia de la fuerza y la imposición de la violencia; y un estado de naturaleza es un estado de violencia e injusticia, del que no se puede decir nada más verdadero sino que hay que salir de él.»

¿Qué es un poder simbólico? El que se posee como representación, como signo, de un poder efectivo. Por ejemplo, el poder adquisitivo del dinero es simbólico y, sin embargo, produce efectos reales. El dinero no es un bien real -nadie disfruta poseyendo unos papeillos mugrientos, ni siquiera una dorada y reluciente tarjeta de crédito-, sino un bien simbólico. Confiere a su poseedor la facultad de comprar. Pero ese poder de compra está basado en un sistema de aceptación mutua. Todo dinero es dinero fiduciario, basado en la fe, en la confianza recíproca de que todo el mundo va a aceptar esa moneda como encarnación de un poder.

Volvamos al derecho. Los derechos son un poder de disponer, de actuar, que no se funda en la fuerza del propio sujeto. Habrá por ello que buscar otra fuerza que mantenga y haga posible ese poder. El referente del símbolo, vamos. ¿De dónde puede proceder esa energía que va a mantener los derechos, que me va a permitir hacer lo que yo solo no podría hacer? Esa fuerza sólo puede consistir en el reconocimiento activo de la comunidad. Si digo que tengo derecho a la vida no me refiero a mi poder físico de defenderme. Eso es la ley de la selva. Tengo que contar con los demás para disfrutar de mis derechos. Los derechos son realidades mancomunadas, como lo son el lenguaje, las costumbres o el dinero. Tendemos a considerarlos realidades autónomas, olvidando que esa autonomía depende de nosotros.

Ahora queda claro por qué el sistema de derechos individuales no nos encierra en el individualismo cuando lo comprendemos bien. Porque nos integra en una tupida red de reciprocidades, sin las cuales no existe esa nueva forma de vivir. Hay un proverbio africano que lo dice con más gracia: «Los hombres son como dos manos sucias. A cada una no la puede lavar sino la otra.»

Lo que hemos dicho hasta ahora tiene enormes agujeros teóricos. Por ejemplo, si no hay reconocimiento social ¿no hay derecho? Si toda la Humanidad, menos los inte-

resados, decidieran que los enfermos terminales no tenían derecho a la vida, ¿dejarían entonces de tenerlo? Intentaremos aclarar esas cosas cuando hablemos de la justificación. Ahora estamos describiendo la vía inventiva, un borbotón de ideas, de experiencias, de ajustes, de correcciones. La noción de derechos innatos es un invento para resolver el problema de la indefensión, de la vulnerabilidad y del afán de grandezas del ser humano. La inteligencia creadora primero siente el problema, y luego, si puede, inventa la solución. Así trabaja siempre.

Tenemos que pedir otro esfuerzo a su memoria, porque estamos trenzando hilos que quedaron sueltos. Recuerden que en el primer capítulo distinguíamos entre *propiedades reales* y *posibilidades reales*. Aquéllas se tienen sin concurso de la inteligencia. El oro es oro siempre. Éstas surgen en la realidad fecundada por la inteligencia. El oro es deseable para el avaro. Los derechos innatos no son propiedades reales. Son posibilidades reales del ser humano. Se tienen o no se tienen. Depende de lo que la inteligencia haga o decida.

Si usted quiere construir una casa, tiene que ingeniárselas para construir los cimientos apropiados. Del cimiento no se deduce el edificio, sino al revés. Su decisión de hacer esa casa le exige buscar el adecuado fundamento. Pues así funciona la invención ética y jurídica. A partir del modo de vida que queremos conseguir, inventamos el cimiento que permite edificarla. Y los derechos individuales previos a la ley son ese cimiento. Al menos ésa es la lección de la historia, y ésa es la tesis de este libro.

5

Hasta aquí hemos hablado de la primera pregunta planteada por la fraternidad: *¿Cuáles deben ser las relaciones dentro de la Ciudad?* La respuesta en principio es: la reciprocidad que sustenta el orbe de los derechos. Una reciprocidad especial, porque no es simétrica. La experiencia nos indica que debemos corregir un poco la solución para que funcione. Es decir, como el terreno es movedizo tenemos que construir pilares profundos o utilizar cemento ultrarrápido. Por ejemplo, surge el problema de qué hacemos con los niños recién nacidos. Queremos protegerlos con derechos innatos, pero no podemos esperar de ellos reciprocidad todavía. La solución -que funciona mientras queramos que funcione, y que por eso es tan vulnerable- consiste en reconocer que los derechos se poseen por el hecho de ser persona. No se poseen por ningún mérito ni por ninguna acción sino por una característica ontológica. ¿Por qué es vulnerable esta solución? Porque encontramos en la persona lo que hemos puesto previamente. Y si ponemos otra cosa, otra cosa encontraremos. Basta asistir al debate sobre el aborto para comprobarlo. ¿Por qué funciona entonces? Por lo mismo. Porque hemos puesto en la persona lo que después queremos encontrar. Y las cosas pueden cuadrar.

No hay que escandalizarse por este voluntarismo. Estamos intentando salir de la selva sin mapas. Prolongar una evolución biológica que nos ha dejado con pocas armas, a no ser la inteligencia. El *gancho trascendental* que estamos buscando para hacer depender de él todo el despliegue de derechos nos acerca más al barón de Münchhausen que a la teología. Recuerden que el barón, habiendo caído a un pantano, se sacó de él tirándose de los pelos hacia arriba. Pues eso mismo es lo que está haciendo la Humanidad. Después de analizar tantas historias, tantas reivindicaciones, tantos sistemas filosóficos, sospechamos que el único *gancho trascendental* fiable va a ser la voluntad. Ya veremos lo que da de sí.

Pero a lo que estamos. La teoría de los derechos innatos no nos encierra en nosotros, sino que nos exige contar con los demás. Los derechos necesitan el reconocimiento de la comunidad. ¿Cuáles tienen que ser los límites de la comunidad? Ésta era la segunda pre-

gunta. La Humanidad entera. La lógica interna de la nueva noción de derechos lo exige por dos razones:

1. Porque hemos fundado en la persona la posesión de derechos, para librarnos así de la arbitrariedad.
2. Porque tenemos la experiencia histórica de que toda discriminación es peligrosa, por lo que resulta más seguro afirmar la universalidad.

Ésta es la contestación que daríamos si estuviéramos haciendo filosofía, pero estamos haciendo crónica del mundo, de la vida, de la tensión, del esfuerzo, de la bondad y de la maldad reales. Y una construcción racional no encandila el corazón humano. Tienen que entrar en juego los sentimientos expansivos. La idea de Humanidad está amenazada por mil odios, mil identidades soberbias y mil fragmentaciones, que propagan un irracionalismo insolidario. Por eso, la *reivindicación de la fraternidad* es el movimiento más actual y necesario.

6

Es difícil pensar y sentir la fraternidad universal. La misma palabra revela un origen religioso, pues hace referencia a un padre común, Dios. Del álbum familiar de nuestra evolución moral vamos a sacar una anécdota que parece intrascendente y es muy instructiva. En diciembre de 1947, se discute la redacción del artículo 1 de la Declaración de los derechos humanos. El borrador decía así:

Todos los hombres son hermanos. Están dotados por la naturaleza de razón y conciencia. Nacen libres e iguales en dignidad y derechos.

Vamos a transcribir a continuación la redacción definitiva, y, como problema detectivístico, proponemos al lector que busque e interprete las diferencias:

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

Veamos. En primer lugar, desaparece la referencia a la *naturaleza*. Algunos países habían pedido que se mencionara a Dios como origen de los derechos. A la comisión le pareció demasiado comprometido y se negó a hacerlo. Pero la naturaleza era una especie de dios camuflado (*Deus sive Natura*, «Dios o la Naturaleza», decía Spinoza), de manera que era mejor dejarla también fuera. Por otra parte, ya no se afirmaba la fraternidad de los hombres, sino el deber de comportarse fraternalmente. Se había sustituido una afirmación ontológica por el deber moral de comportarse de una manera. Como los dioses griegos en el poema de Hölderlin, el derecho natural había huido, y todos se aprestaban a llenar su hueco como podían.

En efecto, el guardian, el ubicuo *gancho trascendental*, aparece de nuevo, pero más ambiguo que nunca. Si la unidad de la Humanidad depende del padre dios, cada dios será origen de una Humanidad distinta. Al politeísmo corresponderá la polihumanidad. Cicerón, utilizando el concepto comodín -la naturaleza- lo ve todo claro: «Ésta es la sociedad tan dilatada que abraza a todo el género humano, en la que deben ser comunes todas aquellas cosas que creó la naturaleza para el uso común.»⁵ Y en otro lugar: «La naturaleza nos ha hecho juntos para ayudarnos mutuamente.»⁶ ¿Cómo lo sabe? Porque

todas las virtudes «nacen de la propensión natural que tenemos de amar a los hombres, que es el fundamento del derecho». El padre Vitoria lo dice más ciceronianamente que el mismo Cicerón: «La amistad entre los hombres es de derecho natural.» Exagerados nos resultan ambos, pero ya saben que la exageración es una verdad mirada con lupa de demasiados aumentos.

7

Sólo tras un larguísimo proceso de humanización, precario e intermitente, hemos llegado a tener el sentimiento de una compartida humanidad -en el doble sentido de esencia y de empatía. «La idea de que todos los pueblos del mundo forman una humanidad única», escribe Finkielkraut, «no es, ciertamente, consustancial al género humano. Es más, lo que ha distinguido durante mucho tiempo a los hombres de las demás especies es precisamente que no se reconocían unos a otros. Lo propio del hombre era, en los inicios, reservar celosamente el título de hombre exclusivamente para su comunidad.» Está claro que quienes se designan a sí mismos como hombres no son ciegos a las semejanzas corporales. Pero con frecuencia se cree que «no basta tener rostro humano para pertenecer de pleno derecho a la Humanidad. Hay que vivir además conforme a una tradición decidida y declarada por los dioses».

En efecto, los hombres tienden a definirse por su cultura y limitar su compasión a aquellos que pertenecen al grupo. Podríamos ofrecer muchos ejemplos. Geertz, un antropólogo de quien ya hemos hablado, en sus estudios sobre la cultura balinesa dice que la palabra «ser balinés» es sinónima de «ser hombre». Sólo se puede llamar «hombre» a un extranjero cuando adquiere la cultura balinesa. La primera reacción espontánea frente al extranjero es imaginarlo inferior, puesto que es diferente de nosotros: ni siquiera es un hombre o, si lo es, es un bárbaro; si no habla nuestra lengua, es que no habla ninguna, no sabe hablar, como pensaba todavía Colón. Y así los eslavos de Europa llaman a su vecino alemán *nemec*, el «mundo»; los mayas de Yucatán llaman a los invasores toltecas *nunoh*, los «mudos», y los mayas cakchiqueles se refieren a los mayas *mam* como «tartamudos» o «mudos». Los mismos aztecas llaman a las gentes que están al sur de Veracruz *nonoualca*, los «mudos», y los que no hablan náhuatl son llamados *tenime*, «bárbaros», o *popoloca*, «salvajes». Comparten el desprecio de todos los pueblos hacia sus vecinos al considerar que los más alejados, cultural o geográficamente, ni siquiera son adecuados para ser sacrificados y consumidos: «[A] nuestro dios no le son gratas las carnes de esas gentes bárbaras, tiénelas en lugar de pan bazo y duro y como pan desabrido y sin sazón, porque, como digo, son de extraña lengua y bárbaros.»⁸

Eibl-Eibesfeldt, uno de los grandes antropólogos de nuestro tiempo, reconoce que la mayoría de los grupos cazadores-recolectores supervivientes no son ni pacíficos ni ajenos a la territorialidad. «Los humanos muestran una poderosa inclinación a formar subgrupos que se distinguen mediante un dialecto o como sea.»⁹ Para los himba, que habitan en Angola y Namibia, «el ganado hace hombres a los hombres». Quienes no poseen ganado quedan reducidos al mismo estatus que los niños o los extraños, que «no son considerados del todo hombres».¹⁰ Los diversos grupos de la tribu bantú, al sur de África, consideran a los blancos infrahumanos, ni siquiera se referían a ellos como personas. Ellos se llaman a sí mismos «el pueblo elegido». Los hebreos también. Los zulúes llamaban a los blancos «aquellos cuyas orejas reflejan la luz del sol», llaman a las demás tribus «los animales» y se reservan para ellos el nombre de «hombres». Para los indígenas andinos, hasta hoy, el forastero es la imagen del diablo.¹¹ Burkina Fasso significa «país de los hombres dignos». Etcétera, etcétera, etcétera.

El obsesivo afán por buscar la identidad personal en la cultura o en la pertenencia al grupo puede desembocar en conductas peligrosas. Si mi esencia me ha sido conferida por mi cultura, tengo que proteger mi cultura si quiero poner a salvo mi esencia. Ya veremos como este patriotismo de refugio y campanario es uno de los más serios obstáculos para la implantación de los derechos humanos. La única solución, a la que este libro quiere contribuir, es identificarnos por la historia única de la que dependemos todos: la historia de la humanización.

La tarea de construir la Ciudad se ha convertido en la costosa tarea de construir la Humanidad. No nos digan los optimistas teóricos que esa comunidad está dada por la biología. No, la biología nos proporciona la *especie zoológica*. No es suficiente. Lo que necesitamos construir es la *Humanidad como categoría ética*.¹² La inteligencia humana está descubriendo en la especie zoológica una posibilidad real nueva: la de poseer derechos universales. La zoología es naturaleza, y en ella no hay derechos. Éstos son algo extranatural. En esa insistente apelación a la naturaleza, cuando en realidad estamos empeñados en apartarnos de ella, descubrimos un proyecto oculto de la inteligencia creadora: inventar una «segunda naturaleza humana», construida a ciencia y a conciencia como *mito legitimador* de una forma de vida que consideramos buena.¹³ Esperamos que el lector no se sobresalte ni se escandalice. Recuerde a Pico de la Mirandola, renacentista y brillante. La esencia humana no está en el pasado, sino en el futuro. Estamos en periodo de gestación. Se lo explicaremos con más detalle al final.

8

La idea de Humanidad es un bello fruto de la creatividad humana, en la que ha colaborado de forma principal la compasión, y también la indignación, que es la furia ante lo que vulnera la dignidad, un sentimiento que se da en muchas culturas.¹⁴ La banalización del mal y del dolor anula toda acción compasiva. La indiferencia ante la indignidad conduce al colaboracionismo. Ya descubrimos antes con asombro que la justicia -que era en su origen imparcialidad y simetría- se prolongaba con la compasión, que es parcialidad y asimetría. No hay modo de instaurar el orbe ético si no se toma en serio el sufrimiento y la humillación humanos.

Es muy significativo que la Ilustración, que defendió la racionalidad a ultranza y los derechos universales del hombre, fuera también el tiempo de la compasión, que es, como dice Rousseau, aquel principio que

habiéndosele dado al hombre para suavizar, en determinadas circunstancias, la ferocidad de su amor propio, templó el ardor con que mira por su bienestar mediante una repugnancia innata a ver sufrir a un semejante.¹⁵

Sin ella, continúa, los hombres serían monstruos y «hace ya mucho tiempo que no existiría el género humano». La razón trata mal con valores. Hace falta una inteligencia sentimental para dirigir el comportamiento. Diderot vuelve a reconocer en la compasión el dinamismo de la justicia, y casi la convierte en una virtud política: «Este noble y sublime entusiasmo se atormenta con las penas de los demás y con su necesidad de aliviarlos; desearía recorrer el universo para abolir la esclavitud, la superstición, el vicio y la desdicha.» ¿Y por qué razón va a hacerlo? Para aliviar el dolor.

Un texto de Primo Levi, en el que cuenta su experiencia en un campo de concentración, nos advierte dramáticamente de lo que sucede cuando desaparece el sentimiento de humanidad compartida. Para formar parte del Kommando 98 de Auschwitz, llamado Kommando de Química, el químico Primo Levi tuvo que pasar un examen ante el Doktor Ingenieur Pannwitz:

Cuando hubo terminado de escribir, levantó los ojos y me miró [...] Aquella mirada no se cruzó entre dos hombres; y si yo supiese explicar a fondo la naturaleza de aquella mirada, intercambiada como a través de la pared de un acuario entre dos seres que viven en medios diferentes, habría explicado también la esencia de la gran locura del Tercer Reich.

Lo que todos nosotros pensábamos y decíamos de los alemanes se percibió en aquel momento de manera inmediata. El cerebro que controlaba aquellos ojos azules y aquellas manos cuidadas decía: «Esto que hay ante mí pertenece a un género que es obviamente indicado suprimir. En este caso particular, conviene primero cerciorarse de que no contiene ningún elemento utilizable.»¹⁶

En el campo de concentración, Primo Levi vivió el aniquilamiento definitivo de la comunidad de destino y de la solidaridad de la especie. Su experiencia, y la de millones de judíos que la compartieron, forma parte de nuestro argumento real. Pensamos que los «estilistas del pensamiento» que desdeñan todo argumento que no parta de conceptos y conduzca hasta conceptos están equivocados. Se mueven en el mundo irreal y confortable de las ideas puras. Nosotros estamos empeñados en mantenernos en el terreno dramático de las ideas prácticas. La claudicación histórica de la compasión cuando desaparece la creencia en el valor intrínseco de la persona es un ejemplo científicamente válido.

No hemos progresado. Hace pocos años, en su «Letter from Bosnia» (*The New Yorker*, 23-11-1992), David Rieff decía: «Para los serbios, los musulmanes ya no son humanos.» Comentándolo, Rorty escribe: «Los asesinos y violadores serbios no consideran que violen los derechos humanos. Porque ellos no hacen estas cosas a otros seres humanos, sino a musulmanes. Ellos no son inhumanos, sino que discriminan entre los verdaderos humanos y los pseudohumanos. Los serbios consideran que actúan en interés de la verdadera humanidad al purificar al mundo de la pseudohumanidad.»¹⁷ Theodor Fritsch, en su *Catecismo antisemita*, consideraba a los judíos como «enemigos de la Humanidad, de la moral y de la cultura». Por lo tanto, la «realización del género humano se tenía que hacer *eliminando a los parásitos*». El esquema es desoladoramente repetitivo y difícil de descascar.

Hay una figura jurídica donde aparece la palabra «humanidad» y que queremos comentar. Nos referimos a los «crímenes contra la humanidad», expresión que tiene una larga y a veces no muy clara historia. Tuvo su origen en el concepto «crímenes de guerra», que se acuñó para negar que todo valiera en los conflictos armados. Había una manera aceptable y otra inaceptable de guerrear. Digamos que había matanzas «normales» y matanzas espantosas. En las dos convenciones sobre estos crímenes, aprobadas en La Haya en 1899 y 1907, aparece por primera vez en textos oficiales la expresión «leyes de

humanidad» (*laws of humanity*). Y lo hace en interesante aunque fantasmal compañía. «Los ciudadanos», dicen esos documentos, «estarán protegidos por los principios que resultan de los usos establecidos entre los pueblos civilizados, de las leyes de humanidad y de los dictados de la conciencia pública.»¹⁸ En otros documentos oficiales se emparejan «las leyes y costumbres de la guerra y las leyes de humanidad». Los llamamos fantasmales por su inaprensibilidad. Cuando después de la Primera Guerra Mundial se intentan aplicar, los juristas americanos dicen que su vaguedad los hace inutilizables, por «*the difficulty of determining a universal standard for humanity*».

Uno de los casos claros de crimen contra la humanidad es el genocidio, el exterminio de un grupo humano. La palabra fue acuñada en 1943 por Raphaël Lemkin, un jurista judío polaco exiliado en Estados Unidos, que fue el inspirador de la «Convención para la prevención y la represión del crimen de genocidio», adoptada por la ONU en París el 9 de diciembre de 1948. El primer genocidio del siglo XX tuvo como víctima al pueblo armenio. Entre 1915 y 1916, las dos terceras partes de los armenios que vivían en el Imperio otomano fueron masacradas por los turcos, acusados de amenazar la seguridad del imperio. Se preparó un cuidadoso plan de exterminio. Cada armenio adulto debía ser ejecutado y su familia deportada. Víctimas del hambre, de la enfermedad o del pillaje, la mayoría de los deportados murieron en los caminos del exilio. El ejército otomano se encargó de otra parte en los desiertos sirios. El Estado turco negó siempre su responsabilidad en estos hechos, naturalmente. Francia, Gran Bretaña y Rusia dijeron que los actos cometidos contra los armenios eran «crímenes contra la humanidad y la civilización». El concepto tampoco quedaba bien definido.

Intentó hacerlo el Tribunal de Nüremberg, que se constituyó para juzgar los crímenes de guerra, y que actuó desde el 20 de noviembre de 1945 hasta el 1 de octubre de 1946. Consideró crímenes contra la humanidad «el asesinato, el exterminio, la esclavización, la deportación y todo acto inhumano cometido contra cualquier población civil, antes o durante la guerra; o bien las persecuciones por motivos políticos, raciales o religiosos, con independencia de que tales actos y persecuciones hayan constituido o no una violación del derecho interno del país donde hayan sido perpetrados».¹⁹

A nuestro juicio tampoco quedaba claro así. Para entendernos, vamos escribir «Humanidad» con mayúscula cuando nos refiramos a la totalidad de la especie humana, y «humanidad» con minúscula cuando nos refiramos a la compasión. Pues bien, resulta difícil decir si hay que escribir «crímenes contra la Humanidad» o «crímenes contra la humanidad» al hablar de este tema. Esta ambigüedad refuerza la relación que en este capítulo hemos señalado entre ambas acepciones.

Por derivar de las leyes humanitarias de la guerra, la expresión parece referirse a aquellos crímenes que por su ferocidad desbordan los cánones de crueldad aceptable. O sea, «humanidad» tendría que escribirse con minúscula. Pero la London International Assembly, reunida en 1941, había dicho que eran crímenes cuya persecución «conciene a la humanidad como un todo, y la condenación debe ser pronunciada no por un solo país, sino por las Naciones Unidas, en nombre de la Humanidad (*mankind*)»²⁰ Y en este sentido habría que escribir Humanidad con mayúscula.

Lo que nos importa subrayar es que son crímenes que sobrepasan la jurisdicción de un Estado. No están protegidos por las fronteras; ni por las legislaciones nacionales, que tal vez apoyen esos crímenes. Los jueces de Nüremberg tenían muy presente que las atrocidades nazis habían sido cometidas por el aparato del Estado. Lo mismo podríamos decir de las matanzas de Stalin, Pol Pot, o de las dictaduras argentinas o chilenas. Eugéne Aronneau ha definido el crimen contra la humanidad como «el ejercicio criminal de la soberanía estatal»²¹ y Edgard Fauré, que actuó como fiscal adjunto de Francia en Nüremberg, señaló que el Reich alemán había construido un auténtico «servicio público criminal», que organizaba sus actividades asesinas aplicando los servi-

cios de la Administración pública que otros Estados utilizan para garantizar sus funciones regulares.

La admisión de un «crimen contra la Humanidad» supone que la soberanía y sus sistemas jurídicos no son suficiente defensa para la dignidad. Más allá de las legislaciones nacionales había que apelar a la tradición del derecho de gentes, a unos principios eternos, a las «leyes de la humanidad» a las que tenían que someterse incluso los Estados. Es, una vez más, el espejeo de la ley natural como garantía frente al poderoso.

El «crimen contra la humanidad», con sus imprecisiones y vaguedades, es una llamada al universalismo y una crítica a la soberanía. Hay crímenes que no pueden protegerse tras esa barrera política. En Occidente, durante los siglos XVIII y XIX se soñó con una universalidad humanitaria, hablaron de una moral para todas las naciones y todos los individuos, para los soberanos y los súbditos, para el ministro y el oscuro ciudadano. El siglo XX, escarmentado por una historia atroz, busca la universalidad en sentido contrario: para huir de la inhumanidad. Es un pesimismo inteligente y activo. Como señala Ignatieff,²² no se basa tanto en la esperanza del progreso humano como en el temor; no tanto en el optimismo que despierta la capacidad humana para hacer el bien, como en el pánico ante su eficacia para el mal. La aparición en los textos jurídicos del «crimen contra la humanidad» es una demostración de ese nuevo universalismo del temor. Nos sirve como argumento práctico para justificar nuestra tesis final: la necesidad de una Constitución ética universal, que lleve estas exigencias y deseos a su plenitud. Un Código penal universal, unos Tribunales penales universales, y otras instituciones que detallaremos, parecen la única solución. Las víctimas de los crímenes contra la Humanidad estarían sin duda a favor nuestro.

11

En este momento la gran reivindicación es la *fraternidad*, le decíamos al principio. Decenas de miles de organizaciones no gubernamentales, muchas de ellas movidas por la indignación ante el dolor ajeno, están presionando para que llevemos a la práctica la idea de Humanidad. También para que nos libremos, al fin, de la inhumanidad. Se estima que una persona de cada cinco participa en alguna forma de organización civil. Las ONG y sus redes mundiales han aumentado de 23.600 en 1991 a 44.000 en 1999.²³

Todos los que se dejan llevar por sentimientos generosos son pasto fácil de los listillos. «El humanismo», afirmaba Foucault, «implica siempre blandura.» «No os podéis imaginar en qué charca moralizadora de sermones humanistas estábamos sumergidos en la posguerra. Todo el mundo era humanista. Camus, Sartre, Garaudy eran humanistas. Stalin era humanista.»¹⁴ Nos parece más justo el «Cántico por las organizaciones que luchan contra el dolor», escrito por un contemporáneo de Foucault:

Pelear batallas ajenas, eso es la generosidad. Empezar lo difícil, eso es el valor. *Grace under pressure*, lo definió Hemingway. Mantener el ánimo frente al horror. Eso es todo.

¿Y si consiguierais que una vez por lo menos pasara lo imposible? ¿Y si fuera verdad que el mundo está incompleto, en permanente parto, y que sus cimientos no son tan firmes como quieren hacernos creer? El sol aún podría salir por el oeste y la leona pacer junto al cabrito.

Lo terrible está acampado a la vuelta de la esquina. ¿Quién, si yo gritase, me oiría desde los coros de los ángeles? Si desde lo profundo clamara, ¿habría algún viajero apresurado que se detuviera al menos a

echarme una mirada compasiva desde el brocal del pozo? En ese trance, ojalá estéis cerca, providencias mínimas, poetas de la costra y la mugre, chispas divinas, arcángeles caseros, taumaturgos de la chapuza y del cuenco de arroz, y vuestra irritante generosidad me ampare.

Los movimientos humanitarios pueden tejer una *idea de Humanidad* compartida minuciosa, vivida más que pensada, como componente esencial de la felicidad política. No creemos, como sostenía Jeremy Rifkin en *El fin del trabajo*,²⁵ que las ONG vayan a resolver el problema del paro. Su función es otra. Son, evidentemente, organizaciones que resuelven problemas concretos. Pero son también un movimiento reivindicativo de la fraternidad universal. Sus mismos nombres lo anuncian: Médicos sin Fronteras, Amnistía Internacional, Cruz Roja Internacional. Tienen ese aspecto plural, bullicioso, a veces desorganizado, tenaz, vulnerable a la ironía de los escépticos y de los perezosos, que hemos visto en otros movimientos reivindicativos. Su único rasgo en común es que se toman en serio el dolor humano, más allá de su cultura y sus creencias. Construyen una globalidad ética, como también quisieron hacer los socialistas de la Internacional.

Estamos seguros de que, al igual que otros movimientos de reivindicación, demostrarán que la gran solución a la desdicha social, es decir a la injusticia, es universalizar los derechos individuales prelegales. Acaba de aparecer el *Informe sobre el desarrollo humano 2000*. Es un magnífico estudio elaborado por un espléndido grupo de especialistas de distintas culturas -Amartya Sen, Abdullahi An-Na'im, Philip Alston, entre ellos- en el que se relacionan los derechos humanos con el desarrollo de las naciones. La compasión -el sentir como propios los dolores de otros seres- lleva a la indignación por el dolor evitable y no evitado.

Pero estos movimientos se mueven en el nivel de la invención ética. Tenemos que acercarnos al nivel de la justificación. Hemos de ordenar y criticar la experiencia histórica para ver si su argumento es aceptable.

XI. DOS MOMENTOS ESTELARES

1

De ordenar la experiencia histórica y de corroborar nuestra interpretación van a ocuparse los dos documentos políticos más influyentes de los últimos siglos: la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, de 1789, y la Declaración universal de los derechos humanos, de 1948. Ambas sintetizan la sabiduría depurada a partir de tantos sufrimientos, protestas, fracasos y triunfos. Son una puesta en limpio de una parte importante de nuestro argumento.

La ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de las desdichas públicas y de la corrupción de los gobiernos.

Así comienza la Declaración francesa. No se puede decir de manera más contundente. Los «derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre» son necesarios para la felicidad pública, y por lo tanto son imprescindibles también para la felicidad privada. Este enlace lo vieron ya los contemporáneos. Jacobi arremete contra la declaración acusándola precisamente de deducir los derechos del «deseo de ser felices», lo que le parece un disparate.¹

Ciento sesenta años más tarde, la Declaración universal de los derechos humanos dice en su preámbulo:

La libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana.

El desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad.

No cabe duda. Los derechos nos protegen, juegan a favor nuestro, hacen habitable la realidad. Ambas Declaraciones están concordes. De ellas, y de toda la experiencia histórica que hemos examinado, podemos sacar la siguiente conclusión:

Por lo tanto, si queremos tener felicidad pública, paz, justicia, seguridad y libertad, hemos de tener y respetar unos derechos previos a la ley, inalienables e iguales.

Ésta es nuestra tesis fundamental. Para comprobar su sencillez lógica, compárela el lector con un ejemplo que hemos puesto antes:

Si queremos construir un edificio de cincuenta plantas, tenemos que hacer unos cimientos lo bastante fuertes para que aguanten las cargas.

¿Por qué?, preguntará tal vez un lector estricto y riguroso. Porque si no lo hace se caerá el edificio. ¿Por qué tenemos que tener derechos y respetarlos? Porque, de lo contrario, no tendremos felicidad pública, ni paz, ni justicia, ni libertad. La historia de las invenciones morales había llevado por muchos caminos a esta conclusión. Las dos grandes Declaraciones consagran el invento, por eso nos parecen dos momentos estelares para nuestra argumentación. El modo en que fueron elaboradas nos proporciona más apoyos para nuestra tesis. ¿Qué sucedió?, ¿cómo se llegó a su aprobación?, ¿cuáles fueron sus fundamentos?

2

Antes de contestar, queremos insistir en la importancia histórica de estas Declaraciones. Ambas fueron acogidas de manera muy distinta. La de 1789, elaborada en pleno fervor revolucionario, fue saludada con entusiasmo. En 1834 Carl von Rotteck escribía: «Ningún acontecimiento mayor, quizá apenas alguno igual a la Revolución francesa en la historia universal»; «la gran mayoría de los bienintencionados de todos los países, en cuanto alumbró por doquier una idea de derechos civiles y humanos, se declaró en voz alta, incluso con entusiasmo, en favor de los principios y de los primeros éxitos de la revolución».² Hölderlin habló de la revolución como «nueva hora de la Creación», y Hegel escribió: «Que el hombre se apoyara en la cabeza, esto es, sobre el pensamiento, y construyera la realidad a partir de sí mismo fue un magnífico amanecer.»³ Doscientos años después, los estudiantes chinos de la plaza de Tiananmen llevaban insignias con el lema: 1789-1989. En 1845, Clemens August Perthes iniciaba su libro *Das alte Staatwesen von der Revolution* con unas palabras contundentes: «Entre nuestros tiempos y el tiempo de nuestros padres se alza la divisoria de la Revolución.»

La Declaración de 1948, en cambio, pasó desapercibida en la prensa. Se firmó el 10 de diciembre, en París. Los periódicos del día siguiente apenas recogieron la noticia. *Le Monde* sólo contiene una pequeña columna bajo el titular «La Declaración de los derechos humanos ha sido adoptada». *Le Figaro* dedicaba a la noticia cinco lacónicas líneas. *Le Matin* no decía ni una palabra. Y *L'Humanité*, el diario del Partido Comunista Francés, elogiaba al representante de la Unión Soviética, por «salvar la tolerancia de los Estados», pero no mencionaba siquiera la Declaración. Sin embargo, su importancia es creciente. Hoy en día cinco de los seis pactos y convenios básicos sobre derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales han sido ratificados por 140 países o más. Seis de los siete convenios básicos de derechos laborales han sido ratificados por más de cien países.

Ya sabe el lector que la ratificación de un acuerdo internacional es más que la mera firma: constituye la promesa de un Estado de apoyarlo y de ceñirse a las normas jurídicas que en él se especifican. Un compromiso importante, aunque después no se cumpla.

Es muy fácil hablar con displicencia de la Declaración de 1948 cuando se está a salvo. Pero para muchos países que están sometidos a la tiranía o para grupos o personas que sufren una cruel discriminación, es un símbolo de esperanza. McBride, secretario de la Comisión Internacional de juristas, ha dicho: «La Declaración ha sido un punto clave en la historia de la Humanidad. Es la Carta de libertades del oprimido y del humillado.»

1789. Resulta admirable que en pleno mes de agosto, en el ardiente París, con la nación al borde de la anarquía, el monarca enrocado y la maquinaria monárquica coleando todavía, los miembros de la Asamblea, que debían hacer una Constitución para limitar los poderes del rey, se embarcasen en unas discusiones de altos vuelos sobre los derechos naturales. «Esas interminables sesiones dedicadas a la controversia filosófica en plena batalla social y política parecen irreales», escribe uno de los mejores comentaristas de este hecho.⁴ No se les oculta la dificultad. Mirabeau, encargado de la redacción, dice el 17 de agosto: «Una Declaración de derechos es una obra difícil. Hemos experimentado una gran dificultad, la de distinguir lo que pertenece a la naturaleza del hombre de lo que ha recibido en tal o cual sociedad. Una Declaración de derechos, si pudiera responder a una perfección ideal, sería la que contuviese axiomas tan simples, evidentes y fecundos en consecuencias que fuera imposible no aceptarlos sin ser absurdos. Pero ni los hombres ni las circunstancias están lo suficientemente preparados para hacerlo.»⁵

Hay mucho odio y miedo represado y Mirabeau pide que no cedan al resentimiento por los abusos del despotismo, ya que entonces acabarían haciendo «más una declaración de guerra a los tiranos que una Declaración de los derechos del hombre». Quieren ganar la batalla simbólica de la legitimidad. No les importa tanto derrocar la monarquía como instaurar un nuevo poder en el corazón del antiguo: los derechos inalienables. Por eso, desde las primeras propuestas -*los cahiers de condoléances*, «los cuadernos de quejas»- se habla de los derechos «comunes a todos los hombres».

Se vive en un ambiente agitado y casi onírico. Barère hizo la crónica en su diario:

Uno de los espectáculos más interesantes para un filósofo es observar los progresos rápidos de la verdad y la razón en la Asamblea Nacional. El primer día de los debates incluso parecía dudoso que se aceptara la idea de una Declaración de derechos separados de la Constitución; el segundo, se habían evaporado las objeciones elevadas; en fin, el tercer día tan sólo se ha discutido para saber si la Declaración de los deberes se uniría a la Declaración de los derechos.

En pleno fervor, transforman una Declaración que debía *preservar* las libertades en una Declaración *fundacional*. Sienten una exaltación de creadores del mundo. Van a hacer todo de nueva planta. Cuando se discute si convenía incluir una relación de deberes, se niegan. No, los deberes pertenecen al orden viejo. Ahora lo importante es fundar, crear.⁷ Lo real sólo puede ser transformado por la voluntad.

Robespierre alardea de que están haciendo «la primera revolución fundada sobre la teoría de los derechos de la humanidad». Las discusiones son tan apasionadas que podemos leer en las actas de las sesiones: «Fue imposible seguir exactamente los acontecimientos de una sesión en la que el desorden dominaba.»⁸ Las propuestas inundan la Asamblea. Montmorency advierte con preocupación e ironía que «es necesario que no se crea cada uno obligado a presentar su Declaración de derechos». Las bases de la gran regeneración están claras. En el comienzo de todo, antes que el rey, antes que la sociedad, antes que las leyes están los *individuos independientes poseedores de derechos*. Tocqueville lo dice con su precisión habitual: «La noción democrática de libertad afirma que el hombre al nacer trae un derecho igual e imprescriptible a vivir independientemente de sus semejantes, en todo lo que sólo le afecta a él, y a regular como quiera su propio destino.»⁹ «La libertad consiste en poder hacer todo lo que no daña a los demás.» A partir de ahí tienen que reconstruir la sociedad entera. Acabaron zurciendo precipitadamente los tres conceptos claves: Individuo, Nación, Ley. Ya lo veremos.

Estalla el esquema legal del Antiguo Régimen (recuerde: Legislador-Ley-Derechos), y es sustituido por el nuevo:

Derechos individuales->Legislador: la Nación->Leyes

Siguen el camino abierto por las Declaraciones americanas, que están muy presentes en el debate. Pero hay una diferencia: los americanos desconfían del poder. Los franceses desconfían del rey, pero confían en el poder. Sustituyen un absolutismo del soberano por un absolutismo de la soberanía popular. Ha aparecido un nuevo *mito legitimador*. Un nuevo *gancho trascendental*. Robespierre lo dice el 5 de octubre, cuando la multitud parisina va a buscar al rey a Versalles: «No compete a ninguna potencia de la Tierra explicar los principios, elevarse por encima de una nación y censurar sus voluntades.» La *voluntad* de la Nación se convierte en la instancia suprema. Fíjese el lector en que la única defensa frente la tiranía monárquica o la tiranía popular son los *derechos individuales*. Cada vez que esta frágil barrera desaparece, surgen de nuevo las tiranías.

Sieyès quiere hacer una exposición razonada, «un nuevo modelo de razón y de evidencia». Mirabeau en cambio opina que «la libertad no fue nunca el fruto de una doctrina filosófica, sino de la experiencia de todos los días». Desde la lejanía está apoyando nuestra teoría de la argumentación real. La separación entre el hombre y el ciudadano tiene gran importancia teórica. Si se afirma que los derechos son naturales, del hombre, se está diciendo que no los ha recibido de la sociedad. Los posee con antelación, y cuando accede a vivir en sociedad aporta ya sus derechos. Afirmar lo contrario resulta peligroso. Si los derechos se reciben de la sociedad, ya se ha vuelto a colocar un poder por encima de los derechos. La tiranía está a un paso. Ciento cincuenta años más tarde, el bloque soviético no aprobó la Declaración de los derechos humanos, porque iba contra su creencia de que todos los derechos proceden del Estado.

En las Declaraciones americanas, hechas por personas pragmáticas y desconfiadas, el poder estaba dirigido a neutralizar el mal, no a promover el bien. En la Declaración francesa, no. Esta discrepancia entre América y Europa se mantiene todavía. Los de 1789 quieren que cada derecho aumente las capacidades reales de las personas. Por eso se discute la ayuda a los necesitados. Wartel propone una redacción: «Después de haber atendido a la seguridad de todos, otra obligación estrechamente impuesta a la sociedad y que no puede de ningún modo desconocer consiste en la felicidad personal de todos los miembros que la componen.»¹⁰ Cuatro años más tarde, en la nueva redacción se incluye lo siguiente:

Artículo 21: Las ayudas públicas son una deuda sagrada. La sociedad debe la subsistencia a los ciudadanos desgraciados, bien procurándoles trabajo, bien asegurándoles los medios para sobrevivir a los que no puedan hacerlo.

¿No se pasaron de rosca? Sin comerlo ni beberlo nos encontramos todos debiendo algo. ¿Es esto justo? Tenga esta pregunta presente como si estuviera haciendo la declaración sobre la renta, que es una declaración que deriva de la del 79. Los derechos no se limitan a defender la libertad individual, sino a promocionarla. El Estado social estaba a las puertas. La Declaración francesa es más democrática que liberal. Esas propuestas ni se aprobaron ni se rechazaron. Quedaron probablemente aplazadas. El país no puede esperar más. No se puede detener más tiempo la redacción de la Constitución. ¡Menos universalidad y más patriotismo! La sesión del 26 termina con esta declaración: «La Asamblea Nacional reconoce que la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano no está acabada, y que va a ocuparse sin pausa de la Constitución.» Todas las propuestas

quedarán pendientes hasta que la Constitución esté acabada. Si hay que ampliar la Declaración, se hará al final. Pero cuando el momento llega, el prestigio que había alcanzado era ya tan grande que nadie se atrevió a ampliarla ni a corregirla.

4

La Declaración apelaba, pues, a unos derechos innatos, imprescriptibles y sagrados. ¿Los fundamenta? No. Al parecer, en aquel momento no hacía falta. Ni en Europa, ni en América. El 4 de julio de 1776, el Congreso Continental había aprobado la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, en donde para justificar su secesión de Inglaterra se invocan «las leyes de la naturaleza y del Dios de esa naturaleza». Y añaden:

Sostenemos por evidentes, por sí mismas, estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables, entre los cuales están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad.

La Declaración francesa tiene un tono distinto. Es verdad que se aprueba «en presencia y bajo los auspicios del Ser Supremo», pero esta referencia parece pura cortesía. A los americanos sólo les interesaba limitar el poder y proteger las libertades individuales. Organizaron un sistema de contrapesos para que nadie pudiera acumular demasiados poderes. Eran más pragmáticos que idealistas. Los franceses son más ambiciosos. Aspiran a instaurar un nuevo modo de sociabilidad, nada menos. Necesitan admitir un derecho natural pero no quieren ligarlo a Dios. Europa había quedado escaldada después de las guerras religiosas. Se había instrumentalizado a Dios de forma tan descarada, había adecentado tantas tiranías, que parecía más seguro ponerle fuera del juego político. Querían buscar al hombre nuevo, protegido por sus derechos sagrados, sobre el que construir la nueva Ciudad. Ha aparecido un sujeto de derechos impulsivo, activo, creador.¹¹ Pero ¿dónde ha encontrado esos derechos? ¿Eran tan evidentes como decían? El asunto no les preocupa mucho. Ven con claridad la Humanidad nueva: justa, libre, igual, fraterna, segura, y están dispuestos a afirmar rotundamente todo lo necesario para hacerla posible. ¿Los derechos? Pues los derechos. Nosotros hubiéramos hecho lo mismo.

5

La Declaración de los derechos humanos de 1948 se elaboró y aprobó en un contexto muy diferente. No se parece formalmente en nada a la de 1789, más épica, más grandiosa. Fue tachada de gris. Desde su preparación, un profundo escepticismo hacía desconfiar de las grandes palabras. La guerra había mostrado la vulnerabilidad humana. Durante la ocupación nazi de Francia, un grupo de intelectuales liderado por Emmanuel Mounier redactó una nueva Declaración de derechos, tal vez para poder soportar el horror.¹² En 1947 la UNESCO, presidida por Julian Huxley, envió una encuesta a grandes pensadores, políticos, juristas, personalidades religiosas, preguntándoles cómo debía ser a su juicio una nueva Declaración. Respondieron Aldous Huxley, Benedetto Croce, Salvador de Madariaga, Laski, Teilhard de Chardin y muchos otros.¹³ Gandhi contesta entre tren y tren con una carta de compromiso. No estaba para perder tiempo en algo en lo que no parecía confiar. El filósofo francés Jacques Maritain, persona de natural entusiasta, expresa con claridad el desánimo generalizado:

Ya estamos prevenidos: no hemos de esperar demasiado de una Declaración internacional de los derechos del hombre. Lo que se les exige ahora a los que suscriben esas Declaraciones es que las lleven a la práctica; lo que se les pide es que aseguren los medios capaces de hacer que efectivamente los derechos del hombre sean respetados por Estados y gobiernos. Respecto a esto, yo no sabría exteriorizar sino un optimismo moderado.

Concluye: «En espera de cosa mejor, ya será algo grande una Declaración de derechos humanos en que concuerden las naciones.» Así estaban las cosas.

La Declaración del 48 brota como un manantial no muy boyante de la Carta de las Naciones Unidas, que, no olvidemos, se elabora en un escenario bélico.¹⁴ Su finalidad era preservar a las generaciones futuras del azote de la guerra. Pero el aire está lleno de sospechas y desconfianzas. Los primeros pasos se habían dado en plena guerra. El 1 de enero de 1941, el presidente Roosevelt transmite un mensaje al Congreso de Estados Unidos en el que diseña la nueva sociedad mundial que ha de surgir de la paz. Conocido como el mensaje de las cuatro libertades -libertad de expresión, libertad religiosa, liberación de la miseria y liberación del miedo- puso en marcha el proceso que acabaría en la Declaración. Tras reuniones y declaraciones múltiples, al fin se llega a la conferencia de San Francisco. Cincuenta naciones firmaron la Carta de la ONU, el 26 de junio de 1945, en la que se habla del «respeto universal y efectivo de los derechos humanos sin discriminación por motivos de raza, culto o sexo». Contenía siete menciones a los derechos humanos, aunque sin definirlos ni concretarlos. A pesar de su vaguedad, estas menciones significaron una profunda innovación en el Derecho internacional. El lenguaje del derecho es complejísimo, porque complejísimos son los asuntos con los que tiene que lidiar, pero nos gustaría acercárselo a usted, si no es jurista. El cambio que se había producido suponía que la soberanía de los Estados quedaba limitada. Al decir de Truyol, un experto en estos temas, la Carta de la ONU «ha roto el principio de que un Estado puede tratar a sus súbditos a su arbitrio, y lo ha sustituido por otro nuevo: por el principio de que la protección de los derechos humanos y las libertades fundamentales constituye una cuestión esencialmente internacional». Nos interesa subrayar esto porque el problema de la soberanía está siendo un obstáculo grave para la extensión de los derechos humanos. Ya sabe el lector que soberanía es sobre todo «el poder y derecho de crear, modificar o anular las leyes que obligan a todos los habitantes del territorio sobre el que se asienta el Estado».¹⁵ Los derechos humanos, como previos al legislador, limitan en ese sentido su soberanía. Son supranacionales y, también, suprasoberanos.

Cuando se redactaba la Carta de las Naciones Unidas, la ideología de los derechos humanos había calado ya muy profundamente. Se pensaba que eran una garantía para la paz, y varias naciones -Panamá, México y Cuba- propusieron que se incluyera en la Carta una Declaración de derechos concretos, pero fracasaron. La insistencia de estos países hizo que la Asamblea remitiera los proyectos presentados al Consejo Económico Social, que a su vez los transmitió a la recién creada Comisión de Derechos Humanos, que emprendería la complicada tarea de elaborar la Declaración.

La fresca Declaración de París estaba siendo sustituida por una creación burocrática, llena de cautelas y tecnicismos jurídicos. Si aquella debería ser cantada por un poeta romántico y épico, ésta necesitaría un minucioso poeta de la burocracia. Por ejemplo, el Pessoa de la Oda marítima, que sueña con seguir las rutas esperanzadas de las velas y del viento:

¡Oh clamorosa llamada
a cuyo calor, con cuyo furor dentro me hierven
en una unidad explosiva todos mis anhelos!
¡Quiero ir con vosotros, quiero ir con vosotros,
a todos los lugares adonde fuisteis!

Pero tiene que ir a la oficina, donde rellena los minuciosos papeles que hacen posible la gran navegación:

¡Un conocimiento de embarque tiene tanta personalidad
y la firma de un capitán de barco es tan bella y moderna!
Rigor comercial del principio y el fin de las cartas:
Dears Sirs-Messieurs-Muy señores nuestros,
Yours faithfully... Nos salutations empresées...
Todo esto no sólo es humano y limpio, sino que también es bello,
y tiene al fin un destino marítimo, un vapor donde embarcan
las mercancías de que las cartas y las facturas tratan.

Volvamos a la oficina. En la ONU se discutió si el documento tendría forma de Declaración o de Convención. La diferencia era importante. Una Declaración no tiene fuerza vinculante; una Convención, sí. La mayoría de los Estados no quiso comprometerse. Se optó por la Declaración. Había triunfado una visión light. Pensaban que todo acabaría en una navegación de cabotaje. Hubo otras discusiones desgastadas, por ejemplo entre la concepción iusnaturalista representada por Charles Malik, y una visión positivista. No estaba el horno para filosofías. Era el momento del enfrentamiento político-ideológico.

Para los países del bloque socialista, la Declaración no era un objetivo fundamental, por lo que, desde el principio, mostraron una irreductible hostilidad. Marx había hecho una furibunda crítica de los derechos humanos en *La cuestión judía*. Para sus seguidores, lo fundamental era el Estado. Sostuvieron denodadamente que la soberanía nacional estaba por encima de los derechos humanos. La comunidad internacional no podía intervenir ni criticar la situación en un determinado país, por tratarse de una cuestión interna -lo que siguen sosteniendo hoy China y otros países en los que se producen sistemáticas violaciones de los derechos humanos. Además, insistieron mucho en que los derechos económicos y sociales eran los más importantes y los que había que incluir en la Declaración.

Por el contrario, el bloque occidental, olvidándose de la insistencia de Roosevelt en la «liberación de la miseria», mantuvo una decidida defensa de los derechos de carácter civil y político, es decir, de las libertades clásicas en las democracias occidentales, pidiendo que sólo éstas se proclamaran mundialmente. Pero ante la hostilidad de los países socialistas, que amenazaron con no tomar parte en los debates, y bajo la presión de los países latinoamericanos, que tuvieron un papel protagonista, aceptaron incluir en la Declaración una serie de importantes derechos sociales y económicos.

6

Al igual que en París, surgió la cuestión de los deberes. La historia se repite. Los países socialistas, algunos latinoamericanos y los cuatro africanos presentes pidieron que se incluyera una Declaración de deberes, y no sólo de derechos. Como en 1789, la propuesta fue rechazada por influjo de la historia reciente. Los franceses recordaban

aún la pleitesía al rey. Para el sometido todo son deberes. Los del 48 tenían muy cerca el énfasis en los deberes hacia el Estado de los países del Eje. Todos los absolutismos deterioran el concepto de deber, es una de sus perversiones. Además, de la misma manera que en Francia lo urgente era poner coto a los desmanes del poder tiránico, en el mundo de la posguerra lo urgente era que los horrores de la dictadura nazi no volvieran a suceder. Los derechos brillaban como la salvaguarda del individuo. Y había que afirmarlos tajantemente. El debate no suscitó grandes controversias, y Eleanor Roosevelt zanjó la cuestión diciendo: «La tarea que se nos ha encomendado es la de proclamar los derechos y libertades fundamentales del ser humano, y no la de enumerar sus obligaciones.»

Al final se incluyó un único artículo, el 29, dedicado a los deberes y un tanto ambiguo. Una modesta manifestación de obligaciones si tenemos en cuenta que la Declaración americana de derechos que se había aprobado unos meses antes (Bogotá, mayo de 1948) dedicaba a los deberes 10 artículos, incluyendo entre ellos cosas que nosotros consideramos derechos, como el sufragio, y que la Carta africana de los derechos humanos de 1981 contiene un auténtico catálogo de deberes. Dentro de unas páginas explicaremos el papel que juegan los deberes en todo el sistema de derechos que defendemos.

7

Tras casi dos años de debates, de discusiones múltiples, en las que se discutió todo, desde el lugar de reunión hasta quién redactaría la Declaración, después de reuniones interminables, de sutiles equilibrios para evitar que la guerra fría frustrase el proyecto, el jueves 9 de diciembre de 1948, a las ocho y media de la tarde, se abrió la última sesión en el Palais Chaillot de París. Las intervenciones fueron corteses, a excepción de la del representante de Checoslovaquia, a quien le parecía una contradicción contentarse con una tibia Declaración, cuando en su país se había promulgado una Constitución democrática popular. El holandés Van Roijen se lamentó de que «el origen divino y el destino inmortal del hombre no hubieran sido mencionados». Otras intervenciones señalaron que los derechos eran un esfuerzo de compromiso y comprensión mutua. René Cassin, para muchos el principal autor material de la Declaración,¹⁶ dijo que constituía «la más vigorosa protesta de la humanidad contra la opresión» y concluyó: «la Declaración debe ser un faro para la esperanza de los hombres». Eleanor Roosevelt acertó con una frase: «Esta Declaración podría ser la Carta Magna de toda la Humanidad.» Bajo el humilde título administrativo de Resolución 217 (111) de la Asamblea General, se aprobó por 48 votos a favor, 8 abstenciones (países socialistas, República Sudafricana y Arabia Saudita, este último por ir en contra de su concepción de la familia y por la posibilidad de cambiar de religión, inadmisibles para ellos) y ningún voto en contra. Eran las doce de la noche.

Esta Declaración había introducido un nuevo término, un nuevo *gancho trascendental* del que colgar todos los derechos y deberes: la dignidad. Se considera que de su reconocimiento y del reconocimiento de los derechos iguales e inalienables dependen la libertad, la justicia y la paz.

A partir de la Declaración, la idea de dignidad aparece en múltiples Constituciones. En Alemania, la Ley fundamental de 1949 dispone, en su artículo 1: «La dignidad humana es intangible (...) Consecuentemente con ello, el pueblo alemán reconoce los inviolables e inalienables derechos del hombre.» En España, el primero de los derechos fundamentales inscritos en el artículo 10 de la Constitución es «la dignidad de la persona». Portugal proclama en el artículo 1 de la Constitución de 1976 que «es una

república soberana fundada sobre la dignidad de la persona humana». La de Cuba lo dice citando un texto de Martí:

DECLARAMOS nuestra voluntad de que la Ley de leyes de la República esté presidida por este profundo anhelo, al fin logrado, de José Martí:

Yo quiero que la Ley primera de nuestra República sea el culto de los cubanos a la dignidad plena del hombre.

Podríamos citar muchas otras Constituciones,¹⁷ pero terminaremos con dos textos importantes, pero no constitucionales. La encíclica *Pacem in terris* afirma que los derechos del hombre, «por brotar inmediatamente de la dignidad de la persona humana, son universales, inviolables e inmutables» (núm. 145). En el apartado VII de la Conferencia de Helsinki de 1975 se vuelve a decir que los derechos y libertades «derivan de la dignidad inherente a la persona humana y son esenciales para su libre y pleno desarrollo». Estamos seguros de que si Bentham hubiera leído estos textos habría repetido su exabrupto: «Aquí están los fanáticos armados de un derecho natural.»

La verdad es que nadie explica muy bien lo que es la dignidad. Ninguno de los *ganchos trascendentales* utilizados por la Humanidad se explicaron bien. Sánchez Agesta, comentando la Constitución española, dice que «la afirmación de la dignidad de la persona como fundamento del orden político y de la paz social no tiene en el texto de la Constitución ninguna fundamentación que la refiera a otra base que la voluntad de la Nación española»¹⁸ Los redactores de la Declaración universal de los derechos humanos tampoco definieron la dignidad. Se pudieron poner de acuerdo en los derechos, precisamente porque no intentaron fundamentarlos. Maritain señaló la paradoja de que «la justificación racional es *indispensable* y al mismo tiempo impotente para crear el acuerdo entre los hombres».¹⁹ Y dio una explicación. Sistemas teóricos antagónicos pueden coincidir en las conclusiones prácticas.

Hay una especie de desarrollo del conocimiento y del sentimiento morales, que es independiente de los sistemas filosóficos. Por tanto, desde un punto de vista sociológico, el factor más importante en el progreso moral de la humanidad es el desarrollo experimental del conocimiento que se registra al margen de los sistemas.²⁰

8

La teoría de los derechos humanos ha sido objeto de todo tipo de críticas. Burke los acusa de prescindir soberbiamente de la historia. No hay derechos naturales, sólo hay derechos históricos. Estamos de acuerdo con Burke, como veremos más tarde. De Maistre afirma que sólo existen los derechos del soberano. Pertenece al Antiguo Régimen, claro. Villey, un famoso filósofo del derecho, dice que los derechos del hombre no son derechos, «porque no pueden reivindicarse con posibilidad de éxito». Creemos que lo que hacen es precisamente fundar las reivindicaciones. A la Iglesia católica le asustó el cambio de esquema porque prescindía del Legislador supremo. Era un miedo infundado. Y a Marx le parecieron que «no van más allá del hombre egoísta, del individuo retraído en sí mismo, en sus intereses privados y en su arbitrio particular y segregado de la sociedad».²¹ Ya hemos explicado que la buena comprensión de lo que es un derecho no nos encierra en el egoísmo sino que nos abre a la reciprocidad.

Terminaremos con una retórica crítica de uno de los filósofos éticos más prestigiosos del momento, Alasdair MacIntyre:

No existen tales derechos y creer en ellos es como creer en brujas y unicornios. La prueba de que no existen es idéntica a la que avala la no existencia de brujas y unicornios: el fracaso de todos los intentos por mostrar que existen. En definitiva, la noción de derechos humanos como noción útil no es sino una «ficción moral», que pretende proveernos de un criterio objetivo sin conseguirlo. No existen, pues, derechos humanos sino que son «ficciones morales».²²

Estamos de acuerdo. Pero lo que el filósofo dice como reproche, nosotros lo decimos como elogio. Los derechos humanos son un proyecto de la inteligencia, una ficción ética, que esperamos que se hagan realidad. La Declaración universal ya decía que era un «ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse».

Hemos hablado de escritos y de acontecimientos. Hubiéramos querido hacerlo con la brillante voz emancipada de los poetas, mejor que con la precisa cautela de los cronistas. Machado reclamaba del poeta «un canto de frontera». En la frontera estamos, lugar donde la realidad y el sueño se solapan, donde el pasado muere como una marea exhausta y el futuro amanece como un niño dormido. Machado nos proporciona el primer verso de ese canto de vanguardia: «El hoy es malo, pero el mañana es mío.» Ya sólo hay que continuar el poema.

XII. OTRAS SOLUCIONES

1

La Declaración universal, estuvo en un tris de no serlo. Hasta el último momento se llamó internacional, y sólo la habilidad de René Cassin, un personaje por el que sentimos gran admiración, consiguió el cambio. Se quería potenciar «la unidad de la familia humana», se intentó integrar valores comunes a todas las culturas.¹ El delegado chino dijo que se debía conciliar a Confucio con Santo Tomás. Fue inútil. A pesar del número de países que han ratificado la Declaración, sigue viva una crítica extendida y violenta: La Declaración defiende valores occidentales.

Esta crítica adquiere mayor virulencia en un momento como el nuestro, que con el pretexto de valorar todas las culturas se encierra en un relativismo peligroso. Fukuyama, el mal interpretado ensayista americano, nos lo dice claramente: «Si nada puede ser absolutamente cierto, si todos los valores están determinados por la cultura, entonces acaban dejándose de lado valores muy importantes, como el de la igualdad humana.»² Se puede caer en el limbo de las equivalencias, donde todo se convierte en semiótica, la guerra del Golfo no ha sucedido y el ser humano está en pie de igualdad con las ballenas, las tortugas y los abetos. No es broma. Devall, un representante de la *Deep Ecology* ha llegado a comparar la tala de árboles con el envío de judíos a Auschwitz.³

La oposición de otras culturas a los derechos humanos se debe a un pasado de colonialismo y discriminación. Ese pasado que hizo gritar a Jesse Jackson, afroamericano candidato a la presidencia de Estados Unidos en 1987: «¡Muera la cultura occidental!» Susan Sontag no es más sutil: «Lo cierto es que Mozart, Pascal, Shakespeare, los gobiernos parlamentarios, la emancipación de las mujeres, no redime lo que esta civilización ha hecho del mundo. La raza blanca es el cáncer de la historia humana.»⁴ No es de extrañar que frente a estos cañonazos aparezcan defensores tajantes de la idea opuesta, como por ejemplo Huntington, y afirmen que el hundimiento de la cultura occidental arrastraría consigo la libertad, la democracia y los derechos humanos.⁵

No vamos a entrar en esa polémica porque nos parece demasiado simplificadora. Europa ha hecho cosas terribles y cosas espléndidas. La dificultad está en saber cuáles son unas y cuáles otras. Le corresponde el dudoso honor de haber sido precoz en la ferocidad. Hemos sido el banco de pruebas del horror. Pero también hemos alumbrado la que nos parece mejor solución: la que estamos defendiendo en este libro. Y seguimos pensando que cuando una sociedad se libera de la miseria, la ignorancia, el miedo, el dogmatismo y el odio -las cinco tiranías-, se encamina hacia una solución muy parecida a la nuestra.

Nos interesa desentrañar la crítica a la universalidad que proviene de otras culturas, culturas en gran parte basadas o inseparables de la religión, como el islamismo, el hinduismo, el budismo, el confucianismo o las culturas africanas. Culturas en las que toda-

vía no se ha conseguido disfrutar de los derechos humanos. Y nos acercamos a esas culturas sin ninguna prepotencia, con un gran deseo de comprender sus razones, sus críticas y ver lo positivo que nos ofrecen. Así como para juzgar con justicia a un acusado debemos comenzar con la «presunción de inocencia», ante una cultura ajena debemos mantener una «presunción de verdad», que nos aguce los oídos.

Abdullahi An-Na'im, a quien debemos alguno de los estudios más interesantes acerca del enfrentamiento relativismo cultural-universalidad, sostiene que es necesario legitimar los derechos humanos desde cada una de las culturas.⁶ Estamos de acuerdo.

2

Las críticas suelen centrarse en tres temas. En primer lugar, el *recelo ante el colonialismo occidental*, político, religioso, económico, cultural y técnico. En 1989, el presidente de Singapur, Wee Kim Wee, para salvar su cultura de la influencia occidental elabora una Carta con los valores singapureños: la sociedad por encima del yo, la familia como célula básica de la sociedad, la atención y el apoyo de la colectividad al individuo, la decisión de resolver los conflictos mediante el consenso y no la contienda, y la armonía racial y religiosa. No nos parecen acertados los dos primeros porque la experiencia histórica nos dice que afirmar los derechos de la sociedad o cualquier comunidad, aunque a primera vista suene muy bien -muy bien suena la teoría del bien común occidental-, acaba degenerando en tiranía con suma facilidad.

La iniciativa del presidente singapureño ponía de manifiesto el segundo asunto a debate: *la defensa de la identidad cultural*. Otra vez aparece el tema. La defensa acrítica de la propia cultura es peligrosa porque supone una valoración dogmática de las tradiciones y atrincherarse en una afectividad irracional desde la que es imposible comunicarse con otras culturas.⁷

En tercer lugar, la crítica se dirige al *individualismo occidental* sacralizado en la noción de derechos humanos. La sociedad occidental ha roto los lazos sociales básicos, la familia, el pueblo, la comunidad religiosa, y se ha convertido en lo que quería ser: una agrupación de individuos desvinculados. Esto es verdad, aunque, como ya hemos explicado, no tendría por qué serlo.

Vamos a repasar de una manera ofensivamente breve lo que ofrecen otras sociedades. Siguiendo a nuestro maestro Max Weber, creemos que las religiones han determinado profundísimamente las culturas y sus soluciones a los problemas del vivir. Al estudiar un fenómeno social presente en una cultura y no en otras, se preguntaba ¿por qué en una sí y en otra no? Y llegó a la conclusión de que la religión tenía una influencia fundamental (Weber estudió su influencia en la economía, y esperamos que algún entusiasta haga lo mismo con la noción de derechos humanos. Nosotros sólo vamos a hacer breves indicaciones para lectores no expertos en estas materias).

3

Las noticias frecuentes sobre el integrismo islámico en Argelia, Irán, Afganistán u otros países nos han hecho tener una visión simplista del islam, cuando no desconfiada. Desconfianza es también lo que el islam siente hacia Occidente. La palabra que lo designa -garib- significa también el lugar de las tinieblas, de lo incomprensible y lo extraño, nos dice Fátima Mernissi, una importante escritora marroquí, profesora en la Universidad de Rabat, educada en un harén y en una escuela coránica.⁸ El miedo es, pues, mutuo y levanta invisibles fronteras.

El islam es la única religión que en este momento configura un sistema que abarca toda la vida, pública y privada. Salirse del islam -además de imposible porque no hay iglesia alguna- supondría abandonar la sociedad. Quien se convierte a otra religión tiene que emigrar, como sucedía en la antigua Europa cristiana. Hasta hace muy poco el apartarse era castigado con la pena de muerte.

El islam no rechaza de plano los derechos humanos.⁹ Para los musulmanes no son nada nuevo, sino un regalo de Dios. Makki, representante de Omán ante la Asamblea General de la ONU, en un discurso en 1979¹⁰ dijo que «los conceptos y principios básicos de los derechos humanos han formado parte de la ley islámica desde sus mismos orígenes». Defienden el esquema del Antiguo Régimen Jurídico, parecido al de los teólogos cristianos medievales: Dios-Ley-Legislador-Deberes. Por ello algunos autores aseguran que los derechos humanos tienen su base en el Corán: «El islam ha fijado ciertos derechos fundamentales para la humanidad en su conjunto, los cuales han de observarse y respetarse bajo cualquier circunstancia. Son derechos fundamentales para todos los hombres en virtud de su condición de seres humanos.»¹¹ Lo malo es que las personas que no han depositado su confianza en la fe, ni gozado de esa certeza básica, ni creído en el único Dios Invisible, «están fuera del seno de la Humanidad».¹² A los infieles sólo se les garantiza la vida, la propiedad y la libertad de culto.

Como los derechos proceden de Alá, la única actitud que cabe es la obediencia. El derecho islámico es por ello una doctrina de los deberes. Un musulmán obra de acuerdo con la voluntad de Dios, no de acuerdo con su conciencia. Según Hans Küng ni siquiera existe esta palabra en árabe clásico. Se vive en un régimen de obediencia absoluta. Islam significa, precisamente, entrega, sumisión a la voluntad de Dios.

Fátima Mernissi hace un fascinante recorrido por la historia del islam para demostrar que no es la religión sino el despotismo de sus clases dirigentes lo que ha llevado a los países árabes a la situación de retraso en que se encuentran. Lo llama «amputación de la modernidad». El gran miedo es la democracia. La Carta árabe de derechos humanos, aprobada por la Liga Árabe en 1994, no establece el derecho a la organización y participación políticas. Mernissi se pregunta por qué la democracia es tan temida en África y Asia, y responde: «Porque afecta al corazón mismo de lo que constituye la tradición: la posibilidad de adornar la violencia con el manto de lo sagrado.»¹³ La «monstruosidad» de la mujer moderna frente al modelo tradicional no radica tanto en su acceso al saber como en el hecho de reivindicarse ciudadana y oponerse al Estado tomando como referencia la Declaración universal. Por eso, los integristas argelinos insistieron en el voto por persona interpuesta, lo que les permitió votar en lugar de sus mujeres en las penúltimas elecciones.

Parece que las cosas están cambiando, y si no, estamos seguros de que cambiarán. Gilles Kepel, un gran especialista en el islam, en un libro magnífico que le recomendamos¹⁴ escribe un epílogo titulado: «¿Hacia una "democracia musulmana"?» El cansancio del estado religioso en Irán, la llegada al poder de Mohamed VI en Marruecos, de Abdallah II en Jordania, las personas que rodean al presidente argelino Bouteflika o al presidente indonesio Gusdur Wahid, la caída en Sudán del líder carismático islamista Hassan el Tourabi, o movimientos en Internet como *islam 21*, le parecen esperanzadores.¹⁵ En febrero de este año Egipto ha sido escenario de una victoria en pro de los derechos de la mujer, con la promulgación de una ley que le permite divorciarse sin el consentimiento del cónyuge. La ley fue el producto de una alianza dinámica y persistente de jueces civiles, grupos de mujeres, abogados y clérigos. Ganaron en parte porque argumentaron su caso en el contexto de su cultura, apoyándose en los aspectos del islam que confieren iguales derechos a la mujer. Pero en Jordania sigue vigente el artículo 340 del Código penal que protege al hombre que mata o lesiona a su mujer o a cualquier familiar femenino que cometa adulterio.¹⁶

Sigue pendiente el problema religioso. La solución que defendemos es laica sólo en el sentido de que no funda los derechos humanos en la religión. Pero creemos que las religiones y los hombres religiosos quedan también mejor protegidos si se respetan los derechos individuales. Recuerden con qué vigor defendieron la libertad de conciencia en la Europa violenta de las inquisiciones.

4

El hinduismo revela un paisaje diferente. Una séptima parte de la población del mundo es india. Es decir, mayor que la de Estados Unidos y Europa occidental, o mayor que la de América Latina y África en conjunto. De ahí nuestro interés por las creencias de estos pueblos, que condicionan toda su vida, su sociedad y su derecho. Todo en la India es plural, diverso e inabarcable, tanto las lenguas como las religiones. Al hablar del hinduismo estamos simplificando de manera ofensiva. La palabra fue creada por los europeos -«una orquídea cultivada por los europeos», dice Ven Stietencron- para designar la religión de los hindúes, sin saber que tenían varias religiones y que no postulan la unidad entre ellas. La actitud es ante todo de reconocimiento hacia los demás, de tolerancia. Cuando la historia nos muestra cuánto se ha matado y se mata en nombre de las religiones, encontrar una que nunca ha pensado que el fuego y la espada fueran persuasivos es alentador.

La creencia en un nuevo nacimiento y en la liberación por el saber comienza en el siglo X a.C. También comienza a formarse el sistema de castas. La palabra sánscrita es *jāti*, «nacimiento». La palabra «casta» se debe a los portugueses, los primeros europeos que se establecieron en la India -Vasco de Gama llegó en 1498-, y procede del latín *castum*, lo que es puro, casto. Designa a grupos sociales que están separados entre sí por prescripciones de pureza y limpieza ritual.

En la actualidad hay tantas castas que es imposible determinar su número exacto. En 1963, Hutton decía que había unas tres mil,¹⁷ aunque pueden reducirse a cinco.

Los hombres son desiguales por naturaleza, pero esta desigualdad no puede provenir de Brahma, de la divinidad, que hizo a todos iguales. Las diferencias son provocadas por los hombres, a través de su *karma*, palabra que significa «acción». El *karma* determina las cualidades físicas y psíquicas, así como la posición social que se ocupa. Cada individuo recoge el fruto de sus acciones, si no en esta vida, en una vida futura, hasta que alcanza la liberación, rompiendo el ciclo de nacimientos. La creencia en que todos podían alcanzar la perfección, con independencia de la casta a que pertenecieran, encandiló el corazón de las masas. La relación con Dios se hizo más importante que la relación del hombre con el hombre.

Esta desigualdad radical resulta difícilmente compatible con los derechos humanos. Pese a que como ocurría con el islamismo algunos autores -por ejemplo, Khushalani y Stackhouse- afirman que la noción de derechos humanos está presente en las ideas y prácticas de la India tradicional, la realidad nos da la razón. La religión hindú se basa en el estatus y, por eso no puede aceptar los derechos humanos. Una mujer, por ejemplo, nunca será autónoma. La *Ley de Manú* lo especifica claramente: «Nada debe ser hecho independientemente por una niña, ni por una joven, ni siquiera por una anciana, incluso en su propia casa. En la infancia debe estar sujeta a su padre, en la juventud a su esposo, cuando su señor ha muerto, a sus hijos.»

Todos los gobiernos de la India desde la independencia han rechazado el sistema de castas. La categoría de los intocables, explotados y sin derechos, se encuentra expresamente prohibida en el artículo 17 de la Constitución de 1947. Está siendo erosionada por la fuerte presión internacional e intercultural, no sólo de Occidente, y sobre todo

por la presión interior. La ley de 1976 sobre protección de los derechos civiles trata de establecer una mayor igualdad. Además, los que padecen esa situación, los ciento diez millones de intocables que siguen viviendo en condiciones inhumanas, quieren salir de ella. El escritor indio V. S. Naipul, en una de sus obras, que gráficamente se titula *La civilización herida*, dice que la pobreza india -santificada por el hinduismo- es más deshumanizadora que cualquier máquina, y ve las castas como una plaga que impide el crecimiento individual, social y económico de la India.¹⁸ La Dalit and Tribal People's Electronics Resource Site, de la India, denuncia la exclusión de 250 millones de personas que pertenecen a las castas bajas.¹⁹

5

En la inmensa India apareció también la tolerante flor del budismo. Del hinduismo toma el budismo la doctrina de la transmigración de las almas, el ciclo de las existencias, la doctrina del *karma* y la pregunta sobre el camino para lograr la liberación. Es una doctrina práctica de salvación. Dios no cuenta, el alma no es eterna, y lo único importante es librarse del sufrimiento. Este afán práctico explica la fascinación de Occidente por el budismo. Su base son cuatro verdades sagradas:

1. Todo es sufrimiento.
2. El deseo conduce de reencarnación en reencarnación.
3. La extinción del deseo es lo que lleva a la liberación.
4. El conocimiento del camino lleva a la anulación del sufrimiento y a la destrucción de la idea del yo (el «nirvana», que significa «extinción»).

Profesa una compasión universal. Todas las formas de vida tienen el mismo valor. Ashoka, un famoso rey, mandó construir hospitales no sólo para personas, sino también para animales. De hecho existen todavía en Birmania. Al igual que ocurre con el hinduismo, hay una tolerancia absoluta. No hay lugar para persecuciones religiosas, cruzadas o inquisiciones.

El yo es un espejismo, fruto del deseo. Hans Küng se pregunta: «¿Se puede tomar en serio la dignidad del hombre cuando se niega la existencia del yo? Todo lo que quite importancia a la vida real, al dolor, a las legítimas aspiraciones, todos los eremitismos, todos los misticismos desencarnados, acaban contemplando con una cierta pasividad los males del mundo.»²⁰ En el siglo XVIII, uno de los impulsores de los derechos humanos, Thomas Paine, había visto en la pasividad de los pueblos el origen de todas las tiranías.

Deberíamos, sin embargo, aguzar nuestros oídos para escuchar las palabras vitales del Oriente. Nuestra cultura favorece el deseo, que acaba sustituyendo la persona por el consumidor. Tal vez debiéramos aprender del budismo el apaciguamiento del deseo, y la compasión.

6

De China nos llega un aire humilde. «El sabio», dice el *Tao Té-ching*, «renuncia a lo mucho, rechaza lo grande.» El pensamiento chino cree en la bondad del hombre, en la necesidad de dejar obrar a la naturaleza. Le interesa sólo el hombre. Y cómo obtener el mejor tipo de Estado y de sociedad para que el hombre sea virtuoso. Esto nos

parece muy interesante. Estudiar las relaciones humanas para organizar bien el Estado es el consejo de Confucio. La virtud puede realizarse en sociedad; pero las raíces de la virtud se encuentran en el hombre mismo. El hombre es esencialmente una criatura social y puede vivir una vida virtuosa sólo en una sociedad de hombres, exista o no exista Dios.²¹ La virtud es una disposición innata en el hombre. Pero Confucio decía que «por naturaleza los hombres están cercanos entre sí; pero en la práctica se han alejado». Se han hecho individualistas y egoístas. Para Mencio, el hombre tenía cuatro virtudes: la compasión (*yen*), la rectitud (*yi*), el decoro (*li*) y la sabiduría (*chih*).

Hasta finales del siglo XIX, nos dice Chung-Shu-Lo²² el idioma chino carecía de una palabra para designar los derechos, y hubo que acuñar una para traducir el concepto occidental, lo cual, añade, «no implica que los chinos nunca demandaran derechos». Sin embargo, el único derecho que cita este autor, y algún otro como Shao-Chuan Leng, es el derecho de rebelión. En este sentido, Donnelly señala la gran similitud entre los valores de las sociedades tradicionales china, africana o islámica con las ideas occidentales premodernas sobre el derecho natural. La teoría de Tomás de Aquino de la licitud de la rebelión se parece a la teoría china del precepto del cielo.

Una concepción tan comunitaria no aprecia la autonomía por sí misma, como hacen las democracias occidentales. Un confuciano diría que los derechos son una cuestión de «buenas maneras». Los ingleses emprendieron la guerra del opio *in the name of humanity and legality*. A finales del siglo XIX muchos pensadores chinos creyeron que China sólo podría salvarse revisando la moral tradicional y el orden jerárquico. Quisieron tomar lo más valioso del confucianismo y al mismo tiempo seguir las modernas ideas de derecho y democracia. Sun Yat-Sen, presidente de la República, intentó unir lo mejor de Oriente y de Occidente.

¿Qué idea acerca de la humanidad yace en el corazón de la cultura china?, se pregunta Abdullai Amed An Na'im. Creen que los individuos derivan el sentido de sus vidas de su inclusión en una intrincada red de relaciones sociales. Sin embargo, se considera que todo el mundo, desde el más humilde, espera que los demás le traten de acuerdo con las relaciones de que forma parte. Durante la época imperial (221 a.C.-1912 d.C.), la nación se consideró una familia extensa. El emperador debía preocuparse del bienestar físico y moral de su pueblo, que a su vez debía ser leal y trabajador. La ley, a la que sólo se debía acudir cuando fallaban otros instrumentos, como la moral, refuerza la metáfora familiar, disponiendo distintos castigos de acuerdo con las relaciones en que están implicados los individuos.

El derecho chino no es, como el hebreo o el islámico, un derecho estrictamente religioso, sino un sistema jurídico integrado en una concepción *filosófica*, el confucianismo. Frente a este sistema que se exterioriza mediante el respeto a unos ritos -el *Li*- se impone un sistema jurídico basado en la ley -el *Fa*-, en especial de carácter penal. La historia del derecho chino es la historia del antagonismo entre el *Fa* y el *Li*, aplicables con una clara diferenciación de clases sociales. Las clases privilegiadas rechazan la ley -*Fa*- y se rigen por códigos de honor, mientras que el pueblo está sometido a un derecho muy severo.²³

La clase superior siente un profundo desprecio por la ley -la mejor ley es la del hombre virtuoso que se gobierna sin leyes-, la publicación de la ley es algo malo en sí, y el recurso a los tribunales es considerado como deshonesto. En la actualidad, y pese al marxismo y a la revolución cultural, sigue vigente el mismo esquema. El *Li* se aplica a los hombres de bien, que son ahora los dirigentes comunistas, mientras que el *Fa* se reserva para reprimir los actos «contrarrevolucionarios» y para los extranjeros. Se gobierna por la ideología; más que por leyes, por eslóganes. De esta manera, el horizonte de los derechos humanos se pierde en la lejanía.

Cambiamos de cultura y de paisaje. Pasamos del ruiseñor chino al tam-tam africano, del quimono al zitenze, del río Amarillo a las amarillas arenas del desierto. Es difícil hablar de un continente entero. Es distinto referirse al Magreb, al África subsahariana o a Sudáfrica, sociedades con distintas historias, etnias y niveles de desarrollo. Pero hay algunas características que nos pueden ilustrar acerca de su posición ante los derechos humanos.²⁴ Las culturas africanas se caracterizan por mantener lazos muy estrechos dentro de la familia y la comunidad. Tienen una orientación sociocéntrica. La mayor parte de las personas se experimentan a sí mismas integradas desde el nacimiento en grupos fuertes y cohesionados que a lo largo de la vida continúan protegiéndolas. Entre los baulé de Costa de Marfil se comparte todo. No se valora el ámbito privado. Nada se oculta, todo el mundo puede entrar en una casa y mirar. Al contrario, no preguntar puede interpretarse como indiferencia o desprecio. El sentimiento de pertenencia al grupo es para ellos básico.

La inteligencia se mide por parámetros distintos a los nuestros. Para los chewa de Zambia la cooperación y la obediencia son componentes centrales de la inteligencia y entre los baulé la inteligencia incluye rasgos como responsabilidad, cortesía, obediencia y respeto, es decir, cualidades perfectas para la cooperación y que tiene consecuencias muy positivas. Sin embargo, fuera del grupo se sienten inseguros. Nathan, un psicoanalista parisino con una gran clientela africana, ha observado las reacciones de desorientación social que experimentan los emigrantes africanos en estos brutales trasplantes culturales que les llegan a producir incluso síntomas parecidos al autismo. Los que trabajan con inmigrantes extranjeros conocen bien estos síntomas, que con frecuencia se producen en muchachas jóvenes captadas por las redes de la prostitución. El impacto es tan terrible que llegan a perder el habla.

En los encuentros interculturales de africanos y europeos gran parte de los malentendidos se debe a que la orientación centrada en el grupo de los africanos es menospreciada por los occidentales, que están orientados a la individualidad. Si a estos rasgos culturales añadimos el hecho de una colonización demasiado próxima aún, no es de extrañar que muchos países africanos no sintieran ningún entusiasmo hacia la Declaración y que viesen los derechos humanos como una imposición más de los colonizadores. Cuando la Declaración hablaba de racismo se estaba refiriendo al racismo hitleriano, pero los africanos lo relacionaban con el racismo colonial.

Sin embargo, esto no quiere decir que los africanos rechazaran la idea de derechos humanos y algunos autores -como ocurría al hablar del islam- los defienden como algo propio: «No es frecuente que se recuerde», se queja Dustan Wai,²⁵ «que las sociedades africanas tradicionales apoyaban y practicaban los derechos humanos», y continúa: «Las actitudes, las creencias, las instituciones y las experiencias del África tradicional sustentan la idea de que algunos derechos deben afirmarse en oposición a las supuestas necesidades del grupo.» Pero lo normal era que en las sociedades africanas se asignaran los derechos de acuerdo con la pertenencia a la comunidad, a la familia, a la condición social o a la consecución de algunos logros. Estos autores insisten en que en estas sociedades había derechos humanos aunque diferían en la terminología empleada. Leguerre lo asegura, concluyendo: «Sociedades distintas formulan su concepción de los derechos humanos en lenguajes culturales diversos.» Pero lo que estos autores destacan son ciertas limitaciones sociales o ciertos casos de justicia distributiva, pero no derechos inherentes a la persona.

Además, la modernización ha separado cada vez más al individuo de la comunidad tradicional y es el propio Estado africano el que ha transformado las relaciones socia-

les. El Estado es el que detenta la fuerza y puede tener un poder opresivo que va en contra de la dignidad de la persona.

En tiempos recientes, Bokassa o Idi Amin opinaron que las preocupaciones por los derechos humanos no eran pertinentes en África. Casi siempre se alegaba la cultura tradicional -que obviamente ya no existe en estado puro, en un mundo ampliamente intercomunicado- para encubrir la depredación de una élite corrupta que había abandonado hace mucho tiempo su cultura tradicional, como certeramente ha manifestado Donnelly. Poniéndonos en guardia frente al relativismo cultural, Garzón Valdés recuerda que «ningún punto de vista cultural tiene, por el mero hecho de serlo, valor ético»,²⁶ y que es preciso no confundir ambas cosas. Si se afirma que cualquier cultura es buena se podrá sostener como buena, por ejemplo, la mutilación genital que diariamente sufren más de 6.000 niñas en África.

Muchos líderes africanos manipulan la tradición, se inmunizan contra la crítica estimulando la veneración por lo antiguo. De sus culturas, que por lo general desprecian, sólo mencionan lo que les favorece.

El anterior presidente del Malawi, Kamuzu Banda, que estuvo veinticinco años en el poder «dejándose» después a su sobrino (aunque hubo elecciones formales en 1993), utilizaba los «tribunales tradicionales» para poder juzgar a sus opositores al margen de la ley. A dos de ellos, Orton y Chirwa, tras secuestrarlos en Zambia les sometió a un tribunal tradicional cuyos jueces nombró directamente. La apelación sólo podía hacerse al propio Banda. Tal procedimiento no tiene nada que ver con las costumbres tradicionales. En Zaire, Mobutu reinstauró el colongo, una especie de trabajo comunal obligatorio y no remunerado. En Tanzania se trató de reimplantar la «vida de aldea» según el sistema tradicional, pero la mayoría de la población se opuso y entonces se hizo por la fuerza. En Guinea Ecuatorial, Obiang Nguema se hacía llamar «el gran maestro de la educación popular, la ciencia y la cultura tradicional», para con título tan barroco como falso perpetrar sus crímenes, prácticas de torturas, detenciones arbitrarias y muchas otras que no tienen ninguna base cultural, como muy bien saben los tiranos y sus víctimas.

Los africanos no están en contra de los derechos humanos y son conscientes de su necesidad para enfrentarse a las guerras étnicas y sentirse protegidos, justo cuando sus culturas no pueden hacerlo, cuando se ha perdido el tradicional respeto por el hombre y por todo lo relacionado con él, incluidos sus derechos. El adagio Wolof «*Nit moodi garab u nit*» («El hombre es la cura del hombre») lo expresa perfectamente.

Los Estados africanos, en cuanto se independizaron, aceptaron sin reservas la Declaración de los derechos humanos. Posteriormente, en una conferencia sobre derechos humanos celebrada en 1978 en Butaré, Ruanda, no se defendió que la noción de derechos humanos fuera ajena a África, sino que expresamente se afirmó que el principio de los derechos individuales en el marco de las legítimas preocupaciones de la comunidad ha constituido una parte en la vida africana desde tiempos remotos.²⁷

La Carta de la Organización para la Unidad Africana (OUA) promete fomentar la cooperación con la Carta de las Naciones Unidas y la Declaración de los derechos humanos. En 1981 se elabora la Carta africana sobre los derechos humanos y de los pueblos. Todo ello nos lleva a concluir que al menos formalmente hay un reconocimiento generalizado en África de los derechos humanos por más que la violación de los mismos en algunos países sea la regla. Ya René Cassin dijo en 1968 que ningún país, ni siquiera el más avanzado, podía enorgullecerse de cumplir todos los artículos de la Declaración.

En gran parte de África, el problema de los derechos humanos es inseparable del problema de la pobreza. Kéba M'Baye ha dicho de su continente: «África está sufriendo una crisis. Por ello no deberíamos dejar de confiar en sus dirigentes ni en su pueblo. A la

larga, asintóticamente, tenderán al ideal común de toda la humanidad: la Declaración universal de los derechos humanos.»²⁸

8

Hemos visto que las religiones pueden entrar en conflicto con el sistema de los derechos que estamos exponiendo. Creemos que la ética, desde el punto de vista subjetivo, está por encima de la religión, y que ella debe encargarse de buscar soluciones. Pondremos como ejemplo el cristianismo, que es la religión que tenemos más cerca. Para un cristiano la revelación de Jesucristo es, sin duda, lo fundamental. Pero desde el punto de vista del sujeto lo fundamental es su fe o su decisión de aceptar la revelación. Una vez dentro del círculo sagrado de la fe, la revelación es lo primero. Pero para entrar en él lo importante son los comportamientos. La limpieza de corazón o la caridad, por ejemplo. La ética acabará siendo criterio para evaluar las religiones.

Tomaremos como referencia la obra de Hans Küng, de quien no se puede decir que menosprecie la religión. Se ha esforzado en fomentar un acuerdo ecuménico, que considera imprescindible para alcanzar una ética global. ¿Cómo pueden entenderse entre sí las religiones? Küng habla de «lo verdaderamente humano como criterio universal».

*¿Por qué no ha de ser posible, partiendo de la humanidad común a todos los hombres, formular un criterio ecuménico fundamental, un verdadero criterio ético general, apoyado en lo humano, en lo verdaderamente humano, es decir, en la dignidad del hombre, con sus consecuentes valores esenciales? El criterio ético fundamental sería que el hombre no puede ser inhumano, puramente instintivo o animal.*²⁹

Estamos de acuerdo. El camino va de la ética a las religiones, y no al revés. Panikkar, cuya opinión nos interesa mucho porque pertenece a dos culturas distintas, india y española, se pregunta en un bien construido artículo si los derechos humanos pueden sobrepasar la historia y la cultura donde fueron concebidos. Y, sobre todo, si son el único camino «o sólo un camino particular para expresar -y salvarlo *humanum*».³⁰ Seríamos estúpidos si pensáramos que es el único camino. La santidad cristiana, la perfección confuciana, la compasión budista, la fe islámica y algunos caminos más pueden salvar lo *humanum*. Pero lo cierto es que no lo han hecho. Esas mismas formas de vida necesitan protección cuando están en minoría, como hemos visto al estudiar la libertad religiosa. Y la mejor protección para las minorías, incluidas las minorías religiosas, son los derechos individuales, los derechos humanos.

9

Con este capítulo terminamos el segundo libro de esta obra. Hemos asistido a un conjunto de búsquedas, reivindicaciones, experiencias históricas, que nos han ido señalando una meta. La egoísta búsqueda de la felicidad nos ha llevado a buscar la justicia como el mejor marco para conseguir nuestra felicidad personal. Pero ocurre que esa justicia me exige implicarme en un mundo de reciprocidades. Entonces la misma sociedad va a imponerme unas normas de comportamiento privado. La ética pública va a influir en la ética privada. Los mismos valores que defendemos socialmente -la libertad, la igualdad, la compasión- tendremos que defenderlos también en el ámbito privado. Somos los cons-

tractores de la Ciudad, que a su vez nos construye. Isaías, uno de los más grandes poetas de la historia, lo dice así:

Si arrojaras de ti las cadenas,
abrieras tus entrañas al hambriento,
y consolaras al afligido,
serán por ti edificados los desiertos de los siglos,
levantarás los cimientos de generación en generación.
Y serás llamado edificador de las murallas.

Pero no podemos quedarnos aquí leyendo poesía. Queda mucho por hacer. Ahora necesitamos una justificación de que esto es bueno, de que puede tener coherencia sistemática. Tenemos que pasar al libro de las fundamentaciones y de las propuestas.

Libro Tercero

Que trata de las justificaciones y las propuestas

Ya creemos saber en qué consiste la felicidad política. Ya tenemos muchas noticias acerca del posible plano de la Ciudad. Pero ahora tenemos que ir más allá. Mostrar la coherencia del proyecto, dar una forma sistemática, razonada, a lo que hasta aquí ha sido el fulgarar sorprendente de la inteligencia creadora. Es necesario poner en buena forma todo lo anterior. Pero no olvidemos la vida innumerable y heroica que hay por debajo, las minuciosas texturas de los actos que hicieron emerger de la oscuridad las ideas que ahora vemos claras.

Paul Valéry, en un diálogo sobre la arquitectura, hace decir a Fedro: «No puedo separar la idea de un templo de la de su edificación. Cuando veo uno, veo una acción admirable, más gloriosa aún que una victoria y más contraria a la miserable naturaleza.» Lo mismo ocurre con la construcción ética.

XIII. TEORÍA DE LOS «GANCHOS TRASCENDENTALES»

1

No basta con afirmar que los derechos individuales previos a la legislación son la mejor solución que nos muestra la historia para facilitarnos el acceso a la felicidad personal. No basta con afirmar que la libertad, la seguridad y la no discriminación son los derechos fundamentales, los que configuran la justicia, es decir, la felicidad política. No basta con decir que la nueva noción de derechos implica una capacitación real, un aumento de nuestras posibilidades personales. No basta decir que la fraternidad es la consecuencia de esta idea, o la condición para que esa idea se convierta en realidad. ¿Dónde está el fundamento de todo esto? Hemos repetido muchas veces que estamos elaborando un argumento práctico. La experiencia secular, esa sabiduría que busca soluciones, que aprovecha los descubrimientos de otras culturas, nos ha ido empujando hacia esa conclusión.

Pero no es suficiente la constatación histórica. Una de las líneas de nuestra evolución nos hace querer estar cada vez más seguros de lo que decimos, necesitamos corroborar nuestros juicios. Las piedras no se convierten en edificio sin alguna argamasa. Una bandada de golondrinas no se convierte en verano, y un aletear de ocurrencias no es más que una incitación a ir más allá. De nuevo vamos a ir contra la moda y afirmar que no es posible hacer teoría seria sin integrar nuestras opiniones en un sistema -es decir, sin ponerlas juntas y ordenadas- para ver si mantienen la cohesión necesaria, si hay enlaces lógicos fuertes; para distinguir con claridad las premisas y las consecuencias, someterlas a contrastación, compararlas con otras. En fin, todo lo que un científico hace cuando hace ciencia.

Al buscar un fundamento para la Ciudad feliz nos hemos tropezado con un grave problema. Toda su construcción pende de un proyecto, de una idea, de una colosal creación. Los cimientos que necesitamos están por encima de nosotros, por eso se confundieron con Dios y otras palabras mayúsculas. Tenemos que edificar una Ciudad colgada, aérea, gráficamente parecida a la Jerusalén celeste de los grabados medievales. De ella podemos decir lo mismo que Saint-John Perse dice del mar: que es una pretensión del espíritu. Hartos de la selva, queremos alzarnos hasta la dignidad. Para mantenernos en vuelo necesitamos que algo nos sujete, como esos cables de los maravillosos puentes colgantes. Tenemos que crear un gran asidero, un principio que soportemos y que nos soporte. *Un gran mito legitimador que aceptemos como real.* Para reconocer su grandeza -ya que nos salva- y su humildad -ya que es una creación humana-, uno de nosotros ha acuñado una expresión híbrida de cotidianidad y altanería: *gancho trascendental*. (La otra de nosotros mantiene su reserva estética, y espera que los lectores se pronuncien a favor o en contra del término.)

Vamos, pues, a hacer una *teoría de los ganchos trascendentales*, y vamos a justificar por qué es correcto elegir *la dignidad humana* como *gancho trascendental* de nuestro sistema de felicidad política. Los incesantes intentos de encontrar ese asidero supremo

donde sujetar todas las normas demuestran que hay algo serio en juego: la necesidad de legitimar un sistema por algo superior a él. El sistema jurídico buscó casi siempre un *gancho metajurídico*: Dios, la Naturaleza, la Esencia Humana, el Tao, la Razón Universal, la Razón Individual, los Valores Superiores aceptados por una sociedad. Ninguno de ellos ha sido universalmente aceptado. Dios ha sido rechazado por los ateos; la Naturaleza, la Esencia, el Tao, la Razón Universal, por los que piensan que del ser no se pasa al deber ser. De que estemos enfermos no se sigue que debamos estar sanos, ni que tengamos derecho a asistencia médica. La razón individual, más que fundamento sería medio para encontrar el fundamento. Y los Valores Superiores no hacen más que remitirnos a las creencias de una sociedad, entre las cuales estará la creencia en algún *gancho trascendental*.

El primer principio de nuestra teoría diría así: *Si necesitamos ineludiblemente colgar algo, la inteligencia se esforzará en encontrar o crear (ambas cosas significa la palabra «inventar») un asidero.*

Segundo principio: *La primera demostración de que algo puede ser un asidero es que sea capaz de soportar lo que necesitamos que soporte.*

Tercer principio: *Como prueba secundaria de garantía, habrá que demostrar que cumple esa función mejor que sus competidores.*

Cuarto principio: *Todo gancho trascendental es una creación ad hoc. Para afirmar de él algo que vaya más allá de su funcionalidad, por ejemplo su existencia real, debemos hacer otra demostración aparte.*

2

Esperamos que el lector, al que hemos malacostumbrado a la narración y a la metáfora, no se sienta desvalido ante la aspereza de estas afirmaciones. Su sequedad no se debe a que nos hayamos vuelto híspidos de repente, sino a que hemos cambiado de registro poético. Ahora queremos dedicarnos a

la poesía del rigor y la exactitud. Pero para suavizar la transición le pondremos un ejemplo casero y un ejemplo de altos vuelos metafísicos.

Aquí está el casero. Usted necesita una percha para colgar un traje. Utiliza el pomo de una puerta. ¿Mantiene el traje? Sí; luego, ya tiene percha. ¿Es la mejor solución? No, porque el traje se arrastra por los suelos. ¿Podemos decir que un pomo es realmente una percha bajita? Depende. Para definirlo de manera estricta y rigurosa tendríamos que salir de la mera función e irnos a una teoría del lenguaje, de la definición y de la perchedad de una percha.

Ahora viene el ejemplo trascendental. Pedimos perdón a todos los kantianos por la exposición descaradamente simple que vamos a hacer, y recomendamos al lector que, para paliarla, lea la *Crítica de la Razón Práctica*, uno de los más fascinantes libros que ha escrito un filósofo. Continuemos. Kant está en Königsberg. Hombre religioso, anda preocupado porque en la *Crítica de la Razón Pura* acaba de desmontar todas las demostraciones de la existencia de Dios. La conclusión le parece desoladora. No se puede llegar racionalmente a Dios. La razón teórica no da para tanto. Se le ocurre que tal vez pueda hacerle la razón práctica, la que se encarga de dirigir nuestra acción. Ve con toda claridad que existe la conciencia moral, que la ley moral está impresa en nuestros corazones. Y esa experiencia le produce la misma admiración y respeto que ver el cielo estrellado en lo alto. La conciencia moral nos dice que debemos obrar bien. Y Kant considera probado que no hay nada bueno más que una buena voluntad. Todo parece armoniosamente diseñado. Pero, como una liebre perversa, salta el problema del mal. Kant siente el abismo ante sus pies. Nada nos asegura que la buena voluntad vaya a alcanzar lo merecido. El

mundo está lleno de criminales triunfantes. La injusticia reina a pesar de los justos. Sería absurdo, contradictorio que esto sucediera siempre, que el mal venciera definitivamente. Tiene que haber un elemento que ponga en orden todas las cosas. Para no tener que admitir el sinsentido, Kant postula a Dios. Es un magnífico *gancho trascendental*. Entienda que no dice que Dios haya promulgado las normas morales. Eso pertenecería al Antiguo Régimen, y Kant es muy moderno. Lo que dice es que para que la conducta moral no sea absurda tenemos que afirmar a Dios como garante.

3

Podríamos mencionar otros muchos *ganchos trascendentales*. Caeremos en la tentación tres veces por exigencias del guión. Nos conmueve Hobbes. ¿Cómo no habría de hacerlo alguien que escribió: «El día que yo nací, mi madre parió dos gemelos: Yo y mi miedo»? Quiere ponerse a salvo en un mundo lupino. La Comunidad o el Estado es un invento para librarnos del miedo. Hobbes quiere explicarlo y legitimarlo de alguna manera. Y entonces inventa dos mitos que unifica en un poderoso *gancho trascendental*. El hombre, en estado de naturaleza, es lobo para el hombre. Mediante un contrato se integra en una sociedad, que es como un gran cuerpo, como un hombre artificial. Escribe una frase que nos viene al pelo para nuestro argumento: «Los acuerdos y pactos mediante los cuales fueron creadas, agrupadas y unidas las partes de ese cuerpo, recuerdan el *fiat* o *hagamos al hombre* pronunciado por Dios en la Creación.»¹

Ese contrato no existió nunca, por supuesto. Pero como *gancho trascendental* ha estado presente en toda la historia constitucional desde hace más de dos siglos. Ha funcionado en todas las Declaraciones de derechos, y creemos que debe seguir funcionando. Más aún, creemos que ha llegado el momento de hacerlo realidad, de establecer realmente ese contrato, de pronunciar en voz alta y clara ese *fiat*. Pero eso ya lo diremos en el último capítulo.

Al igual que en las sevillanas, después de la primera tentación viene la segunda. Vamos a hablarles de Kelsen, un noble jurista del siglo XX que estuvo bajo sospecha por pertenecer al Antiguo Régimen, ya saben, al que defendía el esquema Legislador-Ley-Derechos. Fue el representante puro y genial de lo que se llama «positivismo jurídico», que defiende que no hay más ley que la promulgada, y que toda ley promulgada es ley con tal que sirva para mantener el orden social. Esto en la época del nazismo se prestaba a malas interpretaciones. Pero Kelsen era un demócrata amante de la justicia. Lo que ocurre es que sabía más lógica que historia. Quiso hacer una ciencia pura del derecho que estudiara su esencia, sin darse cuenta de que, como había ya dicho Nietzsche, las creaciones culturales no tienen esencia sino historia.

Kelsen creía que «el fundamento de la validez de una norma sólo puede encontrarse en la validez de otra norma». Muchos lingüistas dicen lo mismo cuando afirman que el significado de una palabra es otra palabra. Son los autistas del sistema. Para Kelsen, las leyes reciben su autoridad de la Constitución. Cuelgan de ella como de su percha jurídica. Pero ¿de dónde cuelga la Constitución? El lector se habrá dado cuenta de que con este procedimiento podemos ir hasta el infinito, o sea hasta la eternidad, buscando *ganchos*, y es casi seguro de que no esté por la labor. Kelsen también se dio cuenta: «La búsqueda del fundamento de validez de una norma no puede proseguir hasta el infinito. Tampoco podemos ir al infinito en la búsqueda de una causa.» ¡Qué comentario tan interesante! Las pruebas clásicas de la demostración de la existencia de Dios se fundaban en el principio de causalidad: todo tiene que tener una causa. Pero luego terminaban negando el principio de causalidad: si no queremos llegar a una serie infinita de causas tenemos que admitir una causa que no tiene causa. Pues bien, Kelsen tiene que hacer una

jugada parecida. Y la hace como un gran prestidigitador. Tenemos que «presuponer» una norma superior cuya validez ya no tenga que colgar de otra. «Una norma semejante, *presupuesta* como norma suprema, será designada como norma fundante básica (*Grundnorm*).»² No dice que la haya, dice que si queremos tener Derecho, tenemos que afirmarla. Estamos completamente de acuerdo en este esquema, pero creemos que se equivocó al elegir el *gancho*.

Y vamos con la tercera. Vivimos una vez más las dramáticas consecuencias de haber escogido un mal *gancho*. Hay colectivos que justifican sus reivindicaciones asiéndose a unos *derechos de los pueblos*. En España tenemos el caso vasco. Un grupo de personas - puede ser una multitud, no importa- se siente discriminado por pertenecer a un pueblo. Durante muchos años se les han prohibido algunos de sus derechos individuales: por ejemplo, la libertad de expresión o de organización. Se sienten, con razón, discriminados, y comienzan una lucha reivindicativa. Pero en vez de apoyar su reivindicación en los derechos individuales universales que habían sido conculcados, escogen un camino con difícil salida: fundar su reivindicación en un derecho colectivo: el del pueblo vasco.

Ya dijimos al lector al hablar de las reivindicaciones femeninas o raciales que ésa no es la solución. Lo importante es afirmar los derechos individuales previos a la ley. Los derechos colectivos no encajan dentro de la solución que defendemos. Pertenecen a otra lógica que, como veremos en el próximo capítulo, tiene consecuencias peligrosas.

La ONU, sin embargo, los había admitido. Los dos pactos de 1966 comienzan de la misma manera:

1. Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural.

¿Por qué nos parece que ha actuado también aquí el problema del *gancho trascendental*? Lo que se quería era legitimar la descolonización. En una situación de tan alta tensión emocional, reafirmar los derechos individuales hubiera parecido volver a lo de siempre. Era necesario sujetar toda la propuesta en un asidero que reconocieran los marginados. El derecho a la autodeterminación tendría que haberse formulado en la lógica de los derechos individuales. Por ejemplo, así:

1. Todos los seres humanos tienen derecho a buscar su felicidad asociándose para proteger sus intereses, su cultura o su forma de vivir, sin más límites que el respeto a los derechos fundamentales de los demás.
2. Todos los sistemas democráticos tienen que atender las reclamaciones de las minorías, que deriven de sus derechos humanos y que no atenten contra los derechos de los demás.
3. En caso de que sus reclamaciones justas no fueran atendidas, un grupo puede reivindicar su libre determinación o su independencia.

En vez de hacer esto se creó una entidad -el pueblo- dotada de derechos. De allí podían colgarse todas las reivindicaciones. Pronto se vio que era un mal *gancho trascendental*.

La ONU no había especificado lo que era un pueblo, quién lo componía y quién iba a decidir quién lo componía.³ Imagínese el lector el caso vasco. Si se convocara un referéndum para la autodeterminación, ¿quién podría votar? Se supone que el pueblo vasco. Pero ¿cómo se define con precisión quién forma parte del pueblo vasco?

El gobierno de Georgia resolvió el problema al anunciar que privaría de la ciudadanía georgiana a aquellos habitantes que no pudieran demostrar que sus antepasados habían vivido en esa república caucásica antes de 1801, pero fue una solución arbitraria.⁴

Hay un asunto más de fondo que aumenta nuestras cautelas. Si un pueblo es titular de derechos por encima de los derechos del individuo, hemos abierto el camino de la tiranía, como la historia nos ha contado en múltiples ocasiones.

4

No pierdan de vista la conclusión. Para dar firmeza a nuestros sistemas normativos necesitamos un *gancho trascendental*. Es decir, algo ajeno al sistema. Nuestra única ventaja es que sabemos que ese *gancho* es una creación de la inteligencia humana, un salvavidas, una condición indispensable, o como quieran llamarlo. No pensamos darle ningún estatus metafísico. En eso somos kelnesianos. Queremos una Ciudad justa y hemos de poner los cimientos que necesita.

La cuestión que se nos plantea no es si acudiremos a un asidero, sino cuál escogemos en el muestrario que la historia pone a nuestra disposición. Pues el mismo que están utilizando la Declaración universal y una parte importante de las Constituciones del universo: *la dignidad humana*. Todo el mundo apela a ella cuando se encuentra en un embrollo ético. Sin embargo, las definiciones o brillan por su ausencia o no brillan por nada. González Pérez, autor de un libro sobre el tema, la define así: «No parece pueda ofrecerse una definición de algo tan consustancial a la persona como es su dignidad. La ley eterna que Dios grabó en cada uno de nuestros corazones nos dirá qué es la dignidad de las personas y cuándo estamos ante un atentado contra ella.»⁵ A la vista está que no. Esa claridad de la conciencia moral no es más que el precipitado de siglos de educación. A los occidentales, en este momento, nos parece que cortar la mano a un ladrón es un castigo que atenta contra la dignidad de la víctima. Pero los musulmanes lo consideran un castigo ejemplar y justo.

Empecemos por el principio. ¿Qué significa la palabra «dignidad»? En su origen significaba un estatus, una situación, un cargo que hacía merecedor de algo. En el primer diccionario castellano, el de Alfonso Fernández de Palencia (1490), se lee: «Dignitas es honesta autoridad de alguno digno de honra y acatamiento. Es debido honor y loor y nombre y gloria, soberano acatamiento.» Para los ilustrados redactores del *Diccionario de Autoridades* (1726), la palabra dignidad designa «el grado o calidad que constituye digno». Es decir, es una condición del sujeto que le hace acreedor a algo. Esto es lo primero que dice nuestro *gancho trascendental*. El ser humano es acreedor de algo. Pero hemos añadido algo muy innovador: esa propiedad no la tiene por el cargo, ni por la situación, ni por su mérito. La tiene por el hecho de ser hombre.

Es curioso recordar que durante el violento debate que hubo el día 21 de agosto de 1789 sobre el artículo 12 de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, que versaba sobre la igualdad, se había aprobado que en el acceso a las plazas y puestos sólo se tuvieran en cuenta las cualidades personales del solicitante.

Un diputado bretón pidió que se incluyeran las «dignidades». Duquesnoy se opuso, haciendo observar que «en un cuerpo político no hay dignidades, sólo hay empleos, cargos».⁷ En efecto, dentro de la sociedad sólo hay empleos, roles. Pero previamente a la Ciudad todos los hombres tienen *dignidad*. No dignidades variadas, sino una propia de cada persona, pero igual en todas ellas. Y como no depende de ningún mérito, es esencialmente igualitaria. Queda por añadir una nota aún más sorprendente: esa dignidad no se pierde nunca, aunque el sujeto cometa acciones indignas. Recuerde el lector las primeras líneas de este libro, que era una brevísima crónica de la indignidad. Por

definición, la dignidad es un valor absoluto. Insistimos: por definición, no por otra cosa.

¿Y dónde radica esa dignidad? ¿En la inteligencia? ¿En la voluntad? Según cómo se mire. Si consideramos que la inteligencia y la voluntad son propiedades reales de los seres humanos, como el sistema nervioso o la capacidad de reír, no consiste en ellas la dignidad. De las propiedades reales no se derivan deberes ni derechos ni valores absolutos. Son acontecimientos naturales y lo que queremos es ir más allá de esta naturaleza limitada, precaria, sea lupina o colombina. Pero tampoco podemos decir que no residan en la inteligencia y la voluntad. La dignidad no se funda en la inteligencia como entidad, como propiedad estática, estructural, física del ser humano, sino en la capacidad dinámica de la inteligencia que inventa nuevos significados, nuevos proyectos, nuevos modos de vivir, nuevos modos de pensarse a sí misma, nuevas ciudades ideales. La dignidad deriva del mismo dinamismo creador de la inteligencia, que recrea su propia naturaleza, encontrando en ella posibilidades nuevas. Por ejemplo, la dignidad. Ahí encontramos el fundamento de la nueva manera de vivir. Vamos a constituirnos, a afirmarnos, a construirnos, a reconocernos como especie con derechos. Es decir, a inventarnos una nueva naturaleza, una segunda naturaleza que pueda fundar un derecho natural *sui géneris*, natural y extranatural al tiempo. El derecho natural de una naturaleza creada, inventada. De una segunda naturaleza. Y vamos a llamar a esa capacidad de afirmarnos como seres valiosos dignidad. Y a lo afirmado, lo llamaremos también dignidad. No se asuste el lector, que no estamos diciendo nada absurdo. Como el barón de Münchhausen, nos estamos sacando del pantano tirándonos de los pelos. Somos dignos porque nos hemos inventado como seres dignos. Somos dignos por autoafirmación de nuestra dignidad.

(Nota para kantianos: Ya sabemos que esto es lo que dijo Kant. No tenemos ningún interés en ser originales.)⁸

El *gancho trascendental* que hemos descubierto es, pues, una afirmación constituyente. *Afirmamos que el ser humano tiene un valor intrínseco, sin mérito alguno, sólo por ser persona, y que ese valor debe ser protegido.* ¿De qué y cómo? En primer lugar del dolor, luego del miedo, de la esclavitud, de la ignorancia, de la discriminación. ¿Cómo? Afirmando que hay un modo claro, creador, operativo, práctico de definir la dignidad: Dignidad es poseer derechos y reconocérselos a todos los seres humanos⁹ Y también a los seres no humanos, a los que podemos tomar bajo nuestra protección. Así podemos construir una Ciudad feliz. Tres siglos antes de nuestra era lo dijo Siun-Tsé, en la lejana China:

¿Qué es lo que hace posible la sociedad? Los derechos individuales.
¿Qué es lo que da consistencia a los derechos individuales? La justicia. Así pues, cuando la justicia y los derechos se conciertan, hay armonía. Donde hay armonía hay unidad.¹⁰

No hacemos más que poner en claro la experiencia ética y jurídica del último medio siglo. Los positivistas jurídicos han protestado con razón por un renacimiento subrepticio del derecho natural a través de la idea de dignidad que se colaba en las Constituciones. Lo justificaban diciendo que el horror del nazismo y de la Segunda Guerra Mundial había impulsado a los legisladores a buscar un principio que pusiera al ser humano a salvo. Había que reconocerle un valor absoluto que le protegiera absolutamente. Los iusnaturalistas a la antigua usanza dijeron: Es que lo tiene por naturaleza. Los no iusnaturalistas dijeron: Es que necesitamos tenerlo si queremos fundar la Ciudad sobre cimientos firmes.

Esto es lo que pensamos nosotros. Necesitamos construir una Ciudad firme, una Ciudad feliz, como decían los renacentistas, para poder disfrutar nosotros de las bendiciones de la vida. Séneca dijo hace muchos siglos: «*Homo res sacra homini*». El hombre ha de ser una cosa sagrada para el hombre. De eso se trata. Intente el lector una innovación lingüística, forme una palabra compuesta: *cosa-sagrada para*. Introduzca la preposición *para* en la cualidad de sagrado, transfórmela en una cualidad relacional. Ese carácter sagrado emerge y se consolida en la interacción humana. Para el hombre digno el ser humano es digno.

El cristianismo, el budismo, el confucianismo y otras religiones afirman también ese valor intrínseco del ser humano. La Conferencia Mundial de las Religiones en Favor de la Paz, reunida en 1970 en Kioto, estuvo de acuerdo en la convicción de la unidad y dignidad de todos los hombres.¹¹ El concepto de dignidad ha emergido como un manantial caudaloso que parece brotar de la nada. Pero es el resultado de minúsculas corrientes capilares, que empapan silenciosamente la tierra, la fertilizan, confluyen, es decir, discurren juntas, para al fin florecer -o sea, aflorar- como manantial. Todos bebemos de lluvias muy lejanas.

Desde el proyecto, con el que nos seducimos desde lejos, retrocedemos hasta las condiciones necesarias para realizarlo. No nos parece que éste sea un proceder insensato. Pues bien, para el razonable proyecto de salir de la selva y fundar la Ciudad feliz, necesitamos tener derechos y obligaciones absolutos, a salvo de toda contingencia. ¿Y dónde podemos fundar un valor absoluto? Muchos pensadores han creído que la única respuesta era: en una realidad absoluta. Y han pensado que el único *gancho trascendental* aceptable era Dios.¹² No dudamos de que pueda ser así. Tan sólo decimos que no hace falta pronunciarse teológicamente para encontrar una solución aceptable. Eso es lo que vieron los redactores de la Declaración de 1948, y lo que acabó viendo Maritain. Tal vez nos convenga a todos recordar las conmovedoras palabras de Dietrich Bonhoeffer, un teólogo protestante, poco antes de ser asesinado por los nazis: «Debemos vivir un cristianismo de adultos. En la presencia de Dios, vivir como si Dios no existiera.»¹³

En conclusión, como necesitamos tener derechos y obligaciones absolutos nos constituimos como unos seres dotados de un valor absoluto. ¿No es esto un círculo vicioso? No, porque no es un círculo. Es una afirmación constituyente, que es otra cosa. No nos pongamos dengues: todas las Constituciones están fundadas en un principio también autorreferente: «Nosotros, el pueblo, nos reconocemos...» Y a continuación se promulgan una serie de principios en los cuales se determina quién pertenece a ese pueblo. No importa. Estamos construyendo un nuevo modo de vida, rediseñando una esencia nueva. Lo que estamos explicando no es sólo la genealogía de la ética. Es una aventura metafísica: la aparición de una nueva esencia humana.¹⁴

«El hombre es un ser dotado de dignidad individual» es un *axioma constituyente*. *El postulado básico de una Constitución universal*.

5

Explicaremos esta última expresión, aun a riesgo de impacientar a los entendidos. Tenemos que hacer una excursión por la filosofía de la ciencia. O, para recuperar una poética palabra antigua, por la *epistemología*: por la ciencia de aquellas cosas sobre las que se puede construir. Un sistema científico propone teorías para explicar las cosas. En toda teoría hay algunas afirmaciones que no se pueden fundamentar. Son nociones últimas que se *postulan* porque ya no se puede ir más al origen. El diccionario las define así: «*Postulado*: supuesto que se establece para fundar una demostración» (María Moliner).

¿Se da cuenta el lector de la peculiaridad del asunto? Si rema hacia atrás por las líneas de este capítulo, se encontrará con que Kelsen decía que la «norma suprema», ese *gancho* del que colgaba el Derecho, era un *presupuesto*, o sea, que tenía que suponerse. Ya les dijimos que, en el fondo, nosotros, que no somos nada positivistas, estábamos de acuerdo con Kelsen.

Estos postulados científicos se llaman también *axiomas*. Son el *gancho* del que cuelgan todas las demás afirmaciones, ya lo saben. Nos permiten deducir o explicar o demostrar otras proposiciones, pero ellas no tienen demostración. Aristóteles pensó que el principio de identidad -A es igual a A- era tan elemental, tan fundamental que no podía ser demostrado por nada más claro que él. Bunge, un famoso filósofo de la ciencia, escribe: «Como los axiomas no están ya confeccionados y listos para llevar, ni están nunca unívocamente determinados por las preexistentes fórmulas de nivel inferior, no debemos vacilar en hablar de *invención o creación de axiomas*.»¹⁵

Pero ¿qué nos está diciendo este respetado filósofo de la ciencia! ¿Que los axiomas, esos principios fundamentales de la ciencia, se inventan? Pues sí, pero permanezca tranquilo: no se inventan caprichosamente. ¿Le importa venir con nosotros a la geometría? Gracias por su confianza. La geometría de Euclides postula un espacio de tres dimensiones. Pero otras geometrías pueden postular un número distinto de dimensiones. Geometrías de «n» dimensiones. No se acaba aquí la variedad de las geometrías. Unas pueden postular que el espacio es recto y otras que es curvo. Pero ¿cómo es en realidad? Eso no depende del geómetra. A él, que se mueve en el mundo ideal, sólo le interesa que las geometrías que inventa sean correctas. Lo de la realidad interesará, en todo caso, al físico. Él tendrá que decir cómo es el espacio en que están las cosas materiales. Pero resulta que los físicos no acaban de resolernos el problema.

Einstein -ya sabe, un físico muy reputado- escribió que «los axiomas geométricos son creaciones libres del espíritu humano». El físico, que va a decir cómo son las cosas, debe elegir la geometría que mejor cuadre con sus teorías. Einstein escogió una geometría del espacio curvo. Cuando una geometría es confirmada por la experiencia, se hace *geometría práctica*.¹⁶

Lo que nos interesa es aplicar la noción de axioma a la inteligencia ética. Un *axioma práctico* es aquel principio no demostrable que permite construir una teoría que resuelve los problemas de la felicidad subjetiva y política de forma más perfecta que ningún otro sistema. Su validez se justifica atendiendo a los problemas que resuelve, a los problemas que produciría su negación, a las consecuencias de su aplicación o de su vulneración, a su capacidad para explicar datos o para ampliar el acceso de los seres humanos a los bienes que necesitan o desean. Esas demostraciones son las que hemos ido dando a lo largo del libro.

Consideramos que la afirmación de la dignidad es el postulado básico para fundar el modo de vida que queremos. Funda los derechos porque es previamente postulado por nuestro afán de vivir con derechos. Estamos de acuerdo con Rigaux cuando escribe. «La dignidad de la persona humana que los instrumentos de derecho positivo se esfuerzan en preservar no es solamente un valor jurídico supremo, lo que subordinaría la legitimidad de los órdenes positivos a una fórmula rejuvenecida de derecho natural, es inherente a toda forma de orden social. Debe ser tenida por un postulado fundamental de la ciencia del Derecho.»¹⁷

Esta *axiomática práctica* sólo queda aquí esbozada. De igual manera que Einstein podía escoger entre una geometría euclidiana, una geometría de n espacios pero rectos, o una geometría de espacio curvo, nosotros podríamos elegir entre diversas *axiomáticas de la dignidad*:

1. Todo ser humano tiene dignidad, es decir, derechos.
2. Ningún ser humano tiene dignidad, es decir, no tienen derechos.
3. Algunos seres humanos tienen dignidad y otros no. Es decir, unos tienen derechos y otros no.

Lo único que afirmamos, y es una afirmación humilde, es que el mejor axioma práctico para construir la Ciudad feliz es el primero.

6

Una última cuestión. Una de las críticas que se hacen al *sistema de la dignidad* tal como lo hemos expuesto, es que no se ocupa de los deberes.

Se dice que estamos en la época del *posdeber* (Jean Baubérot). Somos una sociedad posmoralista «que repudia la retórica del deber austero, integral, maniqueo, y paralelamente corona los derechos individuales a la autonomía, al deseo, a la felicidad, y que sólo otorga crédito a las normas indoloras de la vida ética (Lipovetski). Según Leo Strauss, un importante filósofo del Derecho, la modernidad es una cultura en la que «el hecho moral fundamental y absoluto es un derecho y no un deber».¹⁸

Volvemos a repetir lo que antes dijimos. Todo esto es un malentendido. Lo que llamamos crepúsculo del deber no es más que el resultado de una enseñanza débil, paternalista, bienintencionada pero vacua, de los derechos.

Empecemos por la pregunta más elemental. ¿Qué es un deber? ¿Qué tipo de fenómeno designamos con ese nombre? ¿Se trata de una relación psicológica, real, social, lógica, religiosa? En la naturaleza física, por supuesto, no hay deberes. Las leyes de la naturaleza no imponen al sol el deber de salir todas las mañanas a ver cómo anda el patio.

Un deber es una obligación, un vínculo, una ligadura que exige o pide obrar de una determinada manera. La exigencia -esa presión para que el sujeto ejecute algo que depende de su voluntad- procede de una orden, de un compromiso o de un proyecto. Hay, pues, de entrada, al menos tres tipos de deberes:

- Deberes de sumisión.
- Deberes de compromiso.
- Deberes de proyecto.¹⁹

Los deberes de sumisión son los que dimanar de una orden, norma o ley dada por alguien que tiene autoridad o poder. Pueden imponerse por presión social, por influencias afectivas o por miedo. En este grupo hay que incluir tanto las normas de tipo religioso como las de derecho positivo. El recelo de los autores de las Declaraciones que les hemos contado se refería a estos deberes. Hay que tener en cuenta que los derechos del hombre emergen principalmente como una salvaguarda contra el poder y la tiranía. Eran una proclamación de libertad y, por lo tanto, opuestos a un sistema de deberes que los redactores relacionaban con la opresión. Éste es el concepto de deber que seguimos manejando cuando hablamos de la moral del *posdeber*.

El otro tipo de deberes proceden de un compromiso, de una promesa o de un contrato. Fijémonos en la peculiaridad de estos actos. Una promesa crea un nuevo derecho. Confiere a la persona que la recibe el derecho a reclamar su cumplimiento. Como correlato de ese nuevo derecho conferido, el que otorga la promesa o firma el contrato se liga con un deber.

Lo que nos importa destacar es que este tipo de deberes no procede de una autoridad externa, sino que el mismo contrayente es su propio legislador. Por eso ha tenido tanta importancia en la vida de la humanidad la aparición del contrato y de la capaci-

dad para contratar, porque implicaba el reconocimiento de la capacidad de comprometerse.

Hay todavía un tercer tipo de deberes, los que llamamos constructivos o deberes derivados de un proyecto. No son ni de sumisión a la autoridad, ni de contrato, sino que dependen de una meta elegida. Todas las actividades creadoras, por poner un noble ejemplo, tienen que admitir estos deberes. Si deseo construir un edificio *debo* construir primero unos cimientos adecuados. Nosotros no queremos construir un edificio, sino la Ciudad entera.

En efecto, los derechos son un colosal proyecto. El hecho de disfrutar de los derechos nos impide darnos cuenta de que los derechos humanos son una solución exigente y dura. Nos imponen serios deberes, por eso necesitamos estar seguros de que es lo mejor que podemos proponer.²⁰

Para corroborar una vez más lo que hemos dicho, vamos a abandonar nuestra confortable situación de ciudadanos de una democracia, donde nuestros derechos están protegidos, y vamos a ver qué ocurre si esta solución que proponemos no se cumple. Es un argumento ad *horrorem*.

XIV. ARGUMENTO «AD HORROREM»

1

Estamos acostumbrados a tener derechos, es decir, estamos en la peor condición posible para valorarlos. Cada mañana cuando nos levantamos vamos al cuarto de baño y con el simple gesto de girar o presionar un grifo el agua mana clara y abundante. Lo normal. Eso al menos nos parece. Las familias que cada verano acogen en sus casas a niños saharauis descubren que su mayor ilusión es precisamente este grifo del que mana agua con tanta facilidad, cuando en sus arenas el agua es un bien tan preciado, tan costoso de obtener. Lo mismo nos ocurre con los derechos humanos. Acostumbrados a disfrutarlos nos parece que eso es «lo normal». Pero los derechos, que no tienen nada de «naturales», han sido conquistas históricas, fruto de luchas, empeños y tenacidades. Fruto del esfuerzo, la valentía y el sacrificio de personas concretas, del que nosotros ahora nos aprovechamos. Hablar de derechos humanos se ha convertido en algo tópico y políticamente correcto. Es un lenguaje «blando» que a nada compromete. «Cualquier déspota puede obligar a sus esclavos a que canten himnos a la libertad», dice un texto de 1810. Otras veces es una apelación que viene de sectores más o menos marginales, como ciertas ONG o ciertos curas o moralistas lights, cuando no de políticos poco creíbles. Un lenguaje que no hay que tener muy en cuenta.

A nosotros, los occidentales del siglo XXI, el lenguaje de los derechos nos deja totalmente indiferentes. Pero ¿qué ocurriría si no pudiéramos disfrutar de ellos? Heródoto cuenta que cuando moría el rey de los persas quedaban derogadas todas las leyes durante cinco días, para que la experiencia de caos y anarquía hiciera reconocer a los súbditos la necesidad de un nuevo rey que repusiera las normas y trajera con ellas la justicia. La letra entraba con sangre, sin duda alguna. Ojalá en nuestro caso entre con razones y ejemplos.

Para demostrar la necesidad de los derechos humanos querríamos seguir aquí un razonamiento práctico, es decir, el que tiene que ver con la conducta y se basa en conocimientos sacados de la propia acción. Creemos que esta racionalidad práctica sigue un proceso parecido al de la racionalidad teórica. Como señalaba Popper, la mejor garantía de una teoría científica es que haya sobrevivido a todos los intentos de criticarla, negarla, olvidarla. Esto es lo que vemos al estudiar la lucha por la dignidad humana.

Se van consiguiendo victorias, pero ¡con cuánta desolación! Se sabe que son victorias porque nadie que las haya conocido quiere volver atrás. Lo mismo pasa en la ciencia. Quien ha conocido a Copérnico no quiere volver a Ptolomeo. Quien conoce a Newton no quiere volver a Aristóteles. Quien conoce a Einstein no quiere volver a Newton. Así, la historia se va convirtiendo en garantía. Cuando los tiranizados conocen la democracia, la prefieren. Y cuando los que viven en una democracia formal conocen una democracia real, la prefieren también.

Las formas deseables de vivir acaban emergiendo o reemergiendo, a pesar de las circunstancias adversas.¹ Su supervivencia es una garantía, pero aún disponemos de otra corroboración más, de una contraprueba. Los matemáticos utilizan con mucho éxito unos argumentos que llaman *ad absurdum*, «por reducción al absurdo». No permiten demostrar de manera directa una proposición, pero demuestran que si se niega esa proposición se producen consecuencias contradictorias. Nos parece correcto utilizar argumentos *ad horrorem*, «por reducción al horror». Podemos corroborar que el reconocimiento de los derechos humanos es la mejor solución, comprobando lo que sucede cuando no se respetan. Entonces aparece el horror irrestañable como una hemorragia.

Hemos defendido que la afirmación de la dignidad, es decir, de los derechos individuales previos a la ley, es el mejor modo de construir la Ciudad feliz. Estamos repitiendo lo que dicen los preámbulos de las dos grandes Declaraciones, que relacionan la tiranía, la injusticia, la discriminación con el olvido, la negación o la vulneración de esos derechos.

En resumen, este lado «negativo» de las Declaraciones nos muestra un mundo sin libertad, paz ni justicia, sometido a actos de barbarie y tiranía, donde al hombre sólo le queda someterse o rebelarse. Queremos asegurarnos de que la historia corrobora lo que dicen. Vamos a hablar de sufrimientos. Es una forma elemental y eficiente de fundar la ética, porque tal vez la gente discuta acerca de lo que es el bien, pero todo el mundo está de acuerdo en lo que es el dolor.² De paso daremos a las víctimas el homenaje de la palabra, ya que con tanta frecuencia carecieron de voz.

Analizando la historia como si fuera un palpitante campo de pruebas, nos parece comprobar que *cuando la persona se convierte en medio y no en fin, cuando se la instrumentaliza para preservar la cultura, o el grupo (Estado) o el desarrollo, las violaciones de derechos humanos se justifican y el dolor de las personas no es tenido en cuenta. El fin acaba justificando los medios*. Vamos a estudiar someramente lo que ocurre cuando la cultura, el Estado o el desarrollo se sitúan por encima de los derechos individuales.

2

Primera contraprueba. ¿Qué ocurre si la cultura se pone por encima del individuo? En 1947, el Comité Ejecutivo de la American Anthropological Association presentó a la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, que preparaba la Declaración del 48, un documento en el que se decía:

El individuo desarrolla su personalidad a través de su cultura, por lo tanto, el respeto de las diferencias individuales implica un respeto de las diferencias culturales.

El mundo posmoderno ha disfrutado mucho con la antropología. Hay un gusto por el tribalismo que rechaza la universalidad con el mismo hastío con que el sibarita rechaza el menú único. Ante una mirada estética y turística, ¡qué satisfactoria es la variedad, el exotismo, la proliferación de formas y costumbres! John Gray hace una afirmación que ataca bajo la línea de flotación todo nuestro argumento:

No puede seguirse manteniendo -ni siquiera como ficciones útiles- los mitos de la modernidad liberal: los mitos del progreso global, de los derechos fundamentales y de un movimiento secular hacia una civilización universal.³

Tal vez tenga razón. Vamos a ver lo que sucede en la vida real. El rey Ahuizotl sacrificó en México a 80.400 personas, sólo para la inauguración de un nuevo templo. Se trataba de un homicidio religioso hecho en nombre de la religión oficial y perpetrado en la plaza pública.⁴ Más recientemente, debió de ser un espectáculo muy edificante para el personal creyente la incineración de las viudas en la India, aunque sin duda desedificador para las víctimas.

Pero acudamos al presente. Vamos a hablar de una costumbre cultural que afecta gravemente a ciento treinta millones de niñas y mujeres de todo el mundo, según un detallado informe de Amnistía Internacional.⁵ Nos referimos a las prácticas de mutilación genital femenina. Cada año la sufren dos millones de mujeres, unas seis mil al día. Se practica en más de veintiocho países africanos y en Oriente Medio. En algunos, como Egipto, lo sufre un 97% de mujeres y porcentajes similares se dan en Mah, Etiopía, Somalia y Sudán. En Asia, se practica entre los musulmanes de Indonesia y Malasia. También en algunas tribus indígenas de América Central, aunque Amnistía Internacional dice que hay poca información sobre estos casos. En Europa se practica en las comunidades de inmigrantes.

No es raro escuchar a culturalistas occidentales, y a varones de las otras culturas, que «desde el punto de vista africano la práctica puede servir como una afirmación del valor de la mujer en una sociedad tradicional». Por eso, «exigir el cambio de una tradición que es esencial para muchos africanos y árabes es el colmo del etnocentrismo».⁶

Pero ¿de qué se trata? «Mutilación genital femenina» -podíamos utilizar las siglas acostumbradas MGF pero convierte en abstracción un problema sangriento- es el término utilizado para referirse a la extirpación parcial o total de los órganos genitales exteriores femeninos. Su forma más severa es la infibulación, también conocida como circuncisión faraónica. Aproximadamente un 15% de todas las mutilaciones que se practican en África son infibulaciones. No vamos a ahorrarles la descripción. El procedimiento incluye la extirpación total o parcial del clítoris, la extirpación de la totalidad o de parte de los labios menores, y la ablación de los labios mayores para crear superficies en carne viva que después se cosen o se mantienen unidas con el fin de que al cicatrizar tapen la vagina. Se deja una pequeña abertura para permitir el paso de la orina y del flujo menstrual. La mutilación se lleva a cabo utilizando un cristal roto, la tapa de una lata, unas tijeras, o cualquier instrumento cortante.

El tipo de mutilación, la edad y la manera en que se practica la mutilación genital varían según diversos factores, entre ellos el grupo étnico al que pertenece la mujer o la niña, el país en el que vive, si reside en un área rural o urbana y su origen socioeconómico. La edad en que se realiza puede también variar. Oscila entre poco después del nacimiento y el primer embarazo, pero generalmente se practica entre los cuatro y los ocho años. Según la Organización Mundial de la Salud, la media de edad está descendiendo. Esto indica que la práctica está cada vez menos asociada con la iniciación a la edad adulta, especialmente en las zonas urbanas.

A veces se realiza individualmente, otras en grupo de hermanas, vecinas o niñas del mismo poblado. Puede hacerse en el domicilio de la niña, o en algún sitio especial, junto a un río, o en la casa de la curandera. La persona que la realiza puede ser una anciana, una partera tradicional, un barbero o un médico, aunque lo más frecuente es que sólo intervengan mujeres.

En familias ricas es posible que la mutilación sea realizada por un médico cualificado en un hospital, utilizando anestesia local o general, a pesar de que la Organización Mundial de la Salud ha prohibido a los médicos que la practiquen.

Los efectos físicos y psicológicos son tremendos. Puede provocar la muerte. Más frecuente es experimentar dolores, conmoción, hemorragias y daños en los órganos que rodean al clítoris y los labios. Pueden producirse retenciones de orina e infecciones gra-

ves, a veces crónicas. La infibulación puede provocar trastornos renales, cálculos en vejiga y uretra, infecciones en la pelvis e infertilidad, así como cicatrices prominentes y quistes en la piel.

El primer acto sexual se convierte frecuentemente en una terrible experiencia para la mujer. Para algunas será siempre doloroso. En el parto suele haber graves desgarros. Los efectos psicológicos son más difíciles de investigar que los físicos.

Pese a la falta de pruebas científicas, los relatos personales de mutilaciones revelan sentimientos de ansiedad, terror, humillación y traición.

Pero los defensores de esas prácticas culturales aducen que las mujeres están de acuerdo. La misma OMS llamó la atención sobre «la paradoja de que las víctimas de la práctica sean también sus más firmes defensoras. «Difícilmente pueden no serlo», añaden. «En el mejor de los casos, la gente es reacia a cuestionar la tradición o a adoptar una posición independiente, a fin de no perder la aprobación social.»

En esta costumbre, como en tantas otras, hay un *interés* y un mito *de legitimación*. Parece que el interés más probable es controlar la sexualidad femenina. En el caso de la infibulación, «cosen» a la mujer y la «abren» para su marido. Las sociedades que practican la mutilación sexual son marcadamente patriarcales. En algunas se invoca en favor de la mutilación el incremento del placer sexual del hombre.

Hay varios mitos de legitimación, algunos semejantes a los que mantuvieron discriminada a la mujer occidental. El primero de ellos es la desconfianza en la capacidad de las mujeres para mantenerse fieles. Una mujer en Kenia afirma: «La circuncisión hace limpias a las mujeres, fomenta su virginidad y castidad y protege a las muchachas jóvenes de la frustración sexual al atenuar su apetito sexual.»⁸ Funcionan otra serie de creencias, admitidas por las mismas víctimas. Algunas culturas creen que el clítoris y los labios son las «partes masculinas» del cuerpo de la mujer. La mutilación incrementa la feminidad, haciendo a las niñas más dóciles y obedientes. Una mujer egipcia dice: «Estamos circuncidadas e insistimos en circuncidar a nuestras hijas para que no haya confusión entre hombres y mujeres. Una mujer no circuncidada es humillada por su esposo, que la llama "tú, la del clítoris". La gente dice que es como un hombre. Su órgano haría daño al hombre.»⁹

Los culturalistas que consideran que todas las manifestaciones culturales tienen derecho a ser protegidas olvidan que todas las reivindicaciones occidentales -la lucha contra la esclavitud, contra la tiranía, contra las discriminaciones- iban en contra de la cultura ambiente. Con el pretexto de defender las culturas, son radicalmente injustos. Convierten el mito de la cultura en el criterio moral supremo, con absoluto desprecio de la persona. Agitan el fantasma de la uniformidad castradora, cuando de lo que se trata es de un enriquecimiento cualitativo. Como todas las proclamas relativistas, acaban segando la hierba bajo sus mismos pies. Si hay que proteger todas las culturas, también habría que proteger las imperialistas, expansivas, y todas aquellas que desprecien al resto de las culturas. Un disparate.

Hay un sistema de ideas muy trabado, con una lógica que sólo podemos resumir aquí.¹⁰ El relativismo cultural se relaciona con el fetichismo de la identidad cultural, el ataque al progreso, el gusto por el primitivismo y el retorno a los orígenes, el mito del espíritu nacional, el nacionalismo, los indigenismos y la imposibilidad de una ética universal.

La historia nos proporciona otra enseñanza, que ya hemos mencionado en el capítulo XII. Con frecuencia, la apelación a la tradición cultural ha sido instrumentalizada por los dictadores africanos y asiáticos. Es un recurso fácil de utilizar, porque elimina la capacidad crítica. En efecto, una de las características de la tradición es que debe aceptarse y transmitirse con reverencial respeto. Es la adoración de lo viejo, la aceptación del statu quo, de la sumisión. Es un eficaz mecanismo de inmunización al servi-

cio del poderoso. Justo lo que la modernidad, la consigna ilustrada de «Atrévete a saber», eliminó de Europa, o casi. Tiene razón Fátima Mernissi cuando se queja de que una ortodoxia exagerada ha «amputado la historia del islam», le ha privado del tránsito a la modernidad.¹¹ Zaki Nayib Mahmúd, un prestigioso intelectual egipcio, preocupado por la renovación cultural, sostenía que el obstáculo para la renovación del islam no era la religión sino tres ideas espurias: la legitimidad del poder político arbitrario, la omnipresencia onerosa del pasado y la creencia en fuerzas que desafían la ley natural. Son, añade, los elementos irracionales de la tradición cultural árabe-islámica. Para mantener una cultura hay que echar por la borda el lastre insoportable de esa misma cultura. Como en este caso, la reflexión ha de hacerse desde dentro.¹²

3

Hemos insistido en los problemas de la condición femenina porque son provocados por las culturas. Las relaciones sexuales y familiares son las que con más dificultad se liberan de las legislaciones religiosas y de los tabúes culturales. La tajante separación entre ámbito público y privado aumenta la indefensión de las víctimas. La invisibilidad de la mujer -tal vez ligada con el pacifismo de sus reivindicaciones- ha hecho que una práctica tan cruel como la mutilación genital no se haya considerado como violación de un derecho fundamental a la integridad física hasta fechas muy recientes. La jerarquización de los géneros es la característica principal de una sociedad patriarcal; «una sociedad igualitaria no produciría la marca de género», ha dicho Celia Amorós,¹³ ni la consiguiente dominación de la mujer por el hombre.

Los derechos humanos conculcados con la mutilación genital tienen lugar «puertas adentro» -como ocurre con la violencia doméstica, de triste actualidad- y que por tanto suceden en una esfera que resulta casi indiferente para la opinión pública. Los instrumentos internacionales de derechos humanos y su propio concepto fueron concebidos en su origen como declaraciones encaminadas exclusivamente a poner freno a los abusos del Estado y sólo contemplaban los abusos que procedían del ámbito de la esfera pública.

Ha sido necesario recorrer un largo camino -que evidentemente no ha terminado- para superar una concepción tan restrictiva de los derechos humanos y aceptar que las mujeres en casi todo el planeta están expuestas a la doble vulnerabilidad de su frágil posición en la esfera pública y de su subordinación en la esfera privada, y que una y otra posición no representan compartimentos estancos, sino que mutua y recíprocamente se potencian.

La Declaración sobre la eliminación de la violencia contra las mujeres adoptada por las Naciones Unidas en diciembre de 1993 representa el reconocimiento internacional de un fenómeno muy extendido. La Declaración equipara la violencia en la vida pública con la que se produce en el ámbito de las relaciones familiares, reconociendo que tales prácticas son un atentado a la dignidad humana. También la Declaración y plataforma de Pekín de 1995 -aprobada por la Conferencia Mundial de la Mujer- y varios organismos especializados de la ONU han desarrollado programas para combatir la mutilación genital femenina. La Carta sobre los derechos y el bienestar del niño aprobada por la ONU en 1990 declara que «cualquier costumbre, tradición, práctica cultural o religión que esté contra los derechos, deberes y obligaciones contenidos en la presente Carta será nula y no tendrá valor». La Carta exige a los Gobiernos que tomen medidas para eliminar las prácticas que van contra la integridad física y mental de las niñas y supongan una grave discriminación y violencia.

Diversos Estados están reconociendo la mutilación genital femenina como un motivo para conceder el asilo. En 1993, Canadá concedió el estatuto de refugiada a una

mujer somalí, Khadra Hassan Farah, que había huido de su país con su hija Hodan, de diez años, para que no la sometieran a la mutilación. Al decidir sobre el caso Canadá declaró que «el derecho de Hodan a la seguridad personal sería gravemente violado» si fuese devuelta a Somalia. Querriamos rendir un homenaje a la paciente, minuciosa y cósmica labor de un sector de la jurisprudencia, que va construyendo lenta pero implacablemente la Ciudad feliz.

También Estados Unidos y Suecia concedieron asilo a mujeres que huían por esta razón, basándose en «motivos humanitarios». Francia ha admitido que la mutilación genital femenina puede considerarse como persecución. Por su parte, el Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) ha declarado que «la mutilación genital femenina, que provoca un dolor agudo además de daños físicos permanentes, constituye una violación de los derechos, entre ellos los derechos del niño, y puede considerarse como persecución». Algunas legislaciones internas africanas la prohíben específicamente (Burkina Faso, Ghana, Guinea, Yibuti y la República Centroafricana), pero son la excepción, y en otros países donde se había proscrito se ha vuelto a implantar.

La contraprueba nos reafirma en nuestras tesis. Cada vez que se confieren derechos a entidades suprapersonales, se juega con fuego. Da igual que sea una cultura, un pueblo, una raza, un Estado. Las culturas deben protegerse, pero protegiendo a las personas, no convirtiéndolas en víctimas propiciatorias. La Ciudad feliz se construye de abajo arriba. Todos tenemos derecho a pertenecer a una cultura, a poder acceder a ella, seguir nuestras creencias y costumbres, con la sola condición de no vulnerar otros derechos. Como en el caso de la libertad religiosa, la gran protección no es el derecho de una religión, sino el derecho individual de los hombres religiosos. Poner la cultura por encima del individuo acaba con frecuencia en violencia para las personas. Se impide la crítica y se desencadena todo el dinamismo autoritario. No es casual que los neofascismos hayan sido siempre antiuniversalistas, y lo sigan siendo. Por ejemplo, Jean-Yves Le Gallou, un neofascista notorio, escribe:

No existe «lógica universal» que sea válida para todos los seres racionales [...] Hay que rechazar sistemas de valores universales: algo es bueno, verdadero, bello, sólo para el tipo humano a cuyo «sustrato étnico», situación psicológica, composición genética y medio ambiente social y racial responde [...] A todo «sustrato étnico» corresponde una lógica propia, una propia visión del mundo.¹⁴

4

Segunda contraprueba. ¿Qué sucede si el Estado se sitúa por encima del individuo? Si los derechos humanos nacieron como limitación al poder del Estado, es lógico que cuando se pone a éste por encima de la persona se esté subvirtiendo la misma esencia de estos derechos. El predominio del Estado, los absolutismos desenfrenados, convierten a las personas en objetos sacrificiales. Como Cronos, el Estado acaba comiéndose a sus hijos.

Las ideas tienen una lógica interna implacable. A partir de la definición de triángulo se deduce toda la trigonometría. A partir de la noción de Estado como encarnación de la soberanía absoluta se deduce el sistema totalitario entero. En un principio, la soberanía se encarnaba en el rey. Dejaremos de lado esa larga historia y recalaremos en el periodo romántico, transido de exaltación y sentimientos. Fichte identificó pueblo y Estado. «El Estado es el espíritu del propio pueblo.» El individuo, para Fichte, sólo se elevaba a la conciencia real manifestándose como miembro de una comunidad, de un todo. De ahí nacía la nueva concepción de la nación como una realidad supraindividual, un cóctel metafísico que era a la vez individualidad, quintaesencia del pueblo y expresión de la divinidad. Un lío, vamos.

Lo peor del Estado es que acaba encarnándose. El partido nazi en Alemania o el partido comunista en la Rusia soviética son ejemplos claros. Y lo peor de lo peor es que el partido acaba a su vez encarnándose. Ahí tienen a Hitler y Stalin.

El nacionalsocialismo unifica un culturalismo exacerbado con un estatalismo también exacerbado. Un cóctel de efectos tan previsibles como la fisión nuclear. Alfred Rosenberg, el ideólogo del racismo ario, decía: «La idea del derecho racial es una idea moral que se basa en el conocimiento de una legalidad natural. El hombre nórdico-occidental reconoce una legalidad natural eterna.» Todo se enlaza. Joseph Goebbels sostenía que «la naturaleza está por encima de la ciencia y conforma su propia vida». Hermann Göring da un paso más: «Los pueblos son lo primero y llevan su derecho no escrito como una brasa sagrada en la sangre.» Los enlaces conceptuales siguen inexorables. «Derecho es lo que los hombres arios consideran que es tal, no derecho lo que ellos desaprueban.» Ya está relacionado lo justo con el pueblo, el pueblo con la sangre, la sangre con el Estado. «La misma sangre pertenece a un mismo Estado» fue la proclama de los nacionalistas del hematocrito, aquellos precursores de Arzalluz. Por lo tanto esa unicidad debe trasladarse a la organización del Estado. Una sola sangre, un solo Estado, un solo Führer. La pluralidad es signo de desorganización o de impureza. La limpieza étnica es una obligación para con la sangre, como la censura estricta es una obligación para con la cultura. ¡Abajo el mestizaje!

Continuamos. El mito de la unicidad exige que el Estado se unifique en un jefe. El Estado nazi era un *Führerstaat*. Todo este aparato necesita sus mitos de legitimación. El derecho natural de la raza se convierte en *gancho trascendental*. Esta unidad de mando «resulta necesariamente del derecho natural y vital de la comunidad. El Estado en cuanto auténtica comunidad es la unidad entre conducción y conducidos».¹⁵ La secuencia lógica seguía implacable. Si el pueblo alemán decide lo que es justo, y Hitler como Führer era la voz del pueblo, Hitler no podía equivocarse nunca. Era infalible. Lo que quiere decir que todo el Estado acababa encarnado en la voluntad de una persona.

Como el Estado mismo, la ley entró al servicio del Partido y del Führer en nombre del *Volk*. El «sano sentido de la justicia del Pueblo», el *gesundes Volksempfindung*, se convirtió en la única norma por la cual debían medirse los derechos individuales y el procedimiento legal, hallados siempre insuficientes. La coyunda del culturalismo y del estatalismo exacerbados pare engendros como la definición de Friedrich Frick, ministro alemán del Interior en 1933: «La ley es lo que sirve al pueblo alemán. Injusticia es todo lo que le perjudica.»

La posición marxista, que fue defendida por Bogomolov durante las discusiones de la Declaración de 1948, defendía también la prelación del Estado: «La delegación de la URSS no reconoce el principio de que un hombre posee derechos humanos independientemente de su condición de ciudadano de un Estado.»

El estatalismo implica un énfasis absoluto en la soberanía, que deja aún más inermes a los individuos. En 1933, un día en que el Consejo de la Sociedad de Naciones se ocupaba de la queja de un judío, el representante de la Alemania nazi, Goebbels, afirmó lo siguiente: «Somos un Estado soberano y lo que ha dicho ese individuo no nos concierne. Hacemos lo que queremos de nuestros socialistas, de nuestros pacifistas, de nuestros judíos, y no tenemos que soportar control alguno ni de la Humanidad ni de la Sociedad de Naciones.» En contraste con estas afirmaciones, la señora Mary Robinson, alta comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, ha sostenido en una entrevista publicada en la prensa española (*El País*, 16-2-1998) que «la protección de los derechos humanos no puede detenerse en las fronteras nacionales de ningún país; ningún Estado puede decir que la manera que tiene de tratar a sus ciudadanos es un asunto exclusivamente de su incumbencia».¹⁶

China encarna en la actualidad algunos de estos aspectos. Como ha dicho Amnistía Internacional en un dramático informe, «nadie está a salvo» en China. Para sus mil doscientos millones de habitantes la defensa de los derechos humanos no es una cuestión retórica sino la diferencia entre la vida o la muerte. Las autoridades de China han tratado de eludir la crítica de la ONU y de las organizaciones internacionales de derechos humanos defendiendo reiteradamente que estos asuntos sólo incumben a la soberanía nacional, y argumentando que nadie tiene derecho a interferir en los asuntos internos de otro país. No se permite que la ONU o las ONG comprueben y evalúen las violaciones de los derechos humanos que se denuncian.

El ordenamiento jurídico chino, como todas sus estructuras jurídicas, está al servicio de las instituciones políticas, con lo que la separación de poderes no existe. China carecía prácticamente de legislación penal hasta 1979, año en que se aprobó el Código penal y el Código de procedimiento penal. Redactados durante un periodo de «liberalización» que siguió a los abusos generalizados de la Revolución Cultural, los nuevos códigos introdujeron cierta protección de los derechos individuales. Pero también contienen disparates que convierten las violaciones de los derechos humanos en un aspecto inherente al ordenamiento jurídico.

El Código penal contiene una sección sobre «delitos contrarrevolucionarios», definidos como «todo acto cometido con el propósito de derrocar el poder político de la dictadura del proletariado y el sistema socialista». Doce delitos «contrarrevolucionarios» están sancionados con la pena de muerte. El artículo 98 establece penas por «organizar, dirigir o participar en un grupo contrarrevolucionario», lo cual suele aplicarse a cualquier grupo que critique la política gubernamental. El artículo 102 prohíbe «la propaganda e incitación contrarrevolucionaria», que en la práctica penaliza la expresión de cualquier opinión disidente en materia social, política o religiosa.

La antigua redacción de muchas leyes permite el procesamiento y la condena de cualquiera cuyas palabras, actos o asociaciones puedan interpretarse como subversiones de la política oficial y en general favorecen la arbitrariedad. La Ley de Seguridad del Estado de 1993 y sus Normas de Aplicación de 1994 entre otras muchas actividades tipifican como delito mantener contacto o recibir apoyo económico de cualquier organismo de dentro o fuera del país «hostil al gobierno y al sistema socialista». Otras leyes con objetivos similares son la Ley de Protección de Secretos del Estado y su Proceso de Aplicación de 1990, que en la práctica prohíbe informar al público o debatir cualquier asunto que competa al PPC. Una continua fuente de abusos en la figura de la detención: existen dos tipos: el llamado «albergue e investigación» (*shourong jiancha*) y «reeducación por el trabajo» (*laodong jiaojang*). La primera permite a la policía encarcelar a personas a su antojo hasta un periodo de tres meses sin presentar cargos en su contra, simplemente como sospechosos de haber cometido un delito, sin ninguna supervisión judicial. En 1991 el Ministerio de Seguridad Pública informó que había 930.000 presos en este régimen. Zhang Weiguo, un periodista de Shangai que estuvo detenido por este método seis meses antes de su arresto oficial, contó que en el centro donde estuvo había gente que llevaba más de tres años detenida arbitrariamente. Según expertos jurídicos chinos, sólo un pequeño porcentaje de los encarcelados, un 10%, ha quebrantado realmente la ley. La mayoría de los detenidos son emigrantes rurales, trabajadores y disidentes políticos.

A algunos de ellos se les puede imponer una pena de «reeducación por el trabajo» de hasta tres años prorrogada uno más. Es una sanción impuesta por comités de gobiernos locales a personas que tienen «opiniones antisocialistas» o a aquellos cuyos «delitos» son «demasiado leves» para estar sujetos al Código penal. Estas personas no son acusa-

das por ningún delito, por lo que no son juzgadas y no tienen derecho a un abogado ni ocasión de defenderse.

El temor ante tales situaciones de arbitrariedad e injusticia ha suscitado un debate en los círculos académicos y jurídicos de China sobre la «supremacía de la ley» frente a la «supremacía del pueblo».

Los juicios en China se realizan sin las debidas garantías. No se tiene en cuenta la presunción de inocencia, y la determinación de la culpa y la sentencia normalmente se deciden al margen del tribunal de primera instancia. Lo hace el comité de resolución, integrado por miembros del partido que están para supervisar la actividad judicial, pese a que el presidente del tribunal suele ser un miembro del Partido Comunista Chino. Toman sus resoluciones sin estar presente el acusado ni el abogado defensor. Por lo general los abogados sólo tienen acceso a una parte del expediente de su defendido. No pueden realizar careos de testigos ni impugnar la validez de los cargos y casi siempre se limitan a pedir la atenuación de la pena, pero, lo que todavía es más grave, no todos los acusados disponen de asistencia letrada.

La sumisión del poder judicial al ejecutivo es total. En China la independencia judicial no existe. Tras las manifestaciones en favor de la democracia en 1989 que acabaron con los sucesos trágicos de la plaza de Tiananmen, el Tribunal Supremo del Pueblo dio instrucciones a todos los tribunales de «obrar y pensar en consonancia con el camarada Den Xiaoping» y de «juzgar sin demora» e imponer «castigos severos» a aquellos que habían «creado el desorden social».

El Informe 2000 de Amnistía Internacional, publicado en junio, dice que en 1999 -el 50.º aniversario de la creación de la República Popular de China- ha habido un grave deterioro en la situación de los derechos, con la campaña de represión más dura y amplia de los últimos diez años contra la disidencia pacífica. Las víctimas fueron activistas sindicales, defensores de los derechos humanos y miembros de grupos religiosos. La policía detuvo arbitrariamente a miles de personas. Algunas de ellas fueron condenadas a largas penas de cárcel tras juicios sin garantías, o enviadas a campos de trabajos forzados. Muchos fueron torturados o maltratados. La policía utilizó diversos métodos de tortura, como aplicar patadas, golpes, descargas eléctricas, colgar por los brazos, mantener a la víctima atada con grilletes, en posturas dolorosas, y privarles de sueño y alimentos. Zhang Li, activista de los derechos sindicales, se puso enfermo a consecuencia de las palizas y torturas a las que fue sometido. Enfermo, tenía que trabajar más de catorce horas al día, y cuando protestó le torturaron hasta seis veces, por lo que intentó suicidarse en dos ocasiones.

Millares de nacionalistas y budistas tibetanos han sido detenidos arbitrariamente y torturados. En junio de 1999 Phuntrong Legmon, un novicio tibetano de solo dieciséis años, fue condenado a tres de cárcel por gritar «¡Tíbet libre!». Otro monje fue también encarcelado por haber traducido al tibetano la Declaración de los derechos humanos. Lo mismo ocurre con los grupos étnicos musulmanes de Xianjiang. La pena de muerte se sigue aplicando de manera arbitraria. Millares de personas son condenadas año tras año, y ejecutadas con toda rapidez, por lo general con un disparo en la nuca. En la década de los noventa el número registrado -son sólo parte- fue de más de 27.120 condenas con unas 18.000 ejecuciones. Sólo en el año 1994 las ejecuciones en China fueron el triple del número total de ejecuciones en el resto del mundo.¹⁷

6

Tercera contraprueba: ¿Qué sucede si el bien común se sitúa por encima del individuo? Esta pregunta es la más complicada de responder. ¿Hasta dónde puede el bien común

ponerse por encima de las personas? Hay dos posturas igualmente extremas. La postura liberal afirma que el bien común se alcanza por la acción creadora de los individuos, y que los Estados no pueden violar los derechos individuales en favor de una supuesta utilidad pública. Los partidarios de la teoría del bien común señalan que el bien de la Ciudad puede exigir el sacrificio de los derechos personales.

Nosotros seguimos manteniendo que el bien de la Ciudad consiste en proteger los derechos de los individuos. En esto coincidimos con los ideólogos liberales. Pero creemos que el derecho no se limita a proteger a las personas de las injerencias ajenas, sino que introduce a todas las personas en una red de reciprocidades, e intenta ampliar las posibilidades reales de cada sujeto.

Este asunto ha estado en el candelero con el tema del desarrollo, que es el nombre moderno del bien común. La teoría convencional sostiene que para conseguir un rápido desarrollo, hay que suspender algunos derechos.¹⁸ Numerosos autores lo han defendido: «El despegue industrial de mediados del siglo XX tiene algunas consecuencias sumamente dolorosas para el ser humano. El desarrollo económico en la era moderna ha dependido de la pobreza masiva y de la represión política y no habría sido posible bajo gobiernos democráticos que siguieran políticas económicas igualitarias», dijo Hewet en 1980. Los sacrificios que, según algunos, es lícito imponer para alcanzar este tipo de desarrollo por los distintos sistemas económicos o sociológicos son:

1. Sacrificio de la satisfacción de las necesidades. Hay que asignar fondos a la inversión, aunque dejen de atenderse programas sociales básicos.

2. Sacrificio de la igualdad. Boulding llega a decir: «La igualdad es un lujo de los países ricos.» Y Johnson afirma: «Es posible que se produzca un conflicto entre el crecimiento rápido y la distribución equitativa del ingreso; y para un país pobre, ansioso por desarrollarse, probablemente será un buen consejo advertirle que no se preocupe demasiado por la distribución del ingreso.»

3. Sacrificio de la libertad. Los que invocan el sacrificio de la libertad sostienen que el ejercicio de los derechos civiles y políticos puede trastocar o amenazar incluso el plan de desarrollo mejor concebido.

Remitimos al lector a los trabajos de Amartya Sen o a los de Friedrich Hayek, ambos premios Nobel de Economía, para que compruebe la falsedad de estas afirmaciones. Es posible, sin embargo, que en algunos casos puedan funcionar. Por ejemplo, en China, Brasil, o en Corea del Sur. Que tengan éxito procedimientos perversos lo único que nos dice es que nos movemos en una realidad perversa. La lógica de un desarrollo que se impone prescindiendo de los derechos es una lógica de la selva. Un pragmatismo exacerbado reduce a los seres humanos a ser medios desechables, sustituibles, para conseguir un fin. Hace muy pocos días, Peter Mandelson, ministro para Irlanda del Norte, decía al comentar la excarcelación de los terroristas confinados en la cárcel de Maze: «Puedo sentir tristeza y amargura. Pero la cuestión es si la paz que actualmente tenemos en Irlanda del Norte justifica el dolor de lo que estamos viendo hoy.»

El mal se caracteriza por no permitir ninguna salida buena. Es malo no firmar la paz y es malo firmarla así. Podemos pensar que es una solución inevitable, pero no podemos admitir que sea una buena solución. Es la victoria del pragmatismo, de la utilidad inmediata, no de los principios. Con ella se refuerza el escepticismo moral que respiramos.

Ya sabemos que así se evitan más muertes, o que así se acelera el desarrollo, ya sabemos que así se ha obrado durante siglos, y que Maquiavelo sabía cómo son las cosas, pero habría que añadir que por haber obrado así durante tanto tiempo vivimos todavía en un régimen de violencia. La paz, decían los antiguos, es el esplendor de la justicia.

Cuarta contraprueba: La incesante guerra y la miseria. Ambas Declaraciones coincidían en afirmar que el olvido o la vulneración de los derechos era el origen de la tiranía, la injusticia y la guerra. La de 1948 proclamaba como principal objetivo «liberar a las generaciones futuras del azote de la guerra». Pero no hemos tenido ni un instante de paz desde que se firmó. Los ciento cincuenta millones de muertos en guerras durante el siglo XX es la demostración más clara de nuestra estupidez.

La miseria, en cambio, es la demostración de nuestra inhumanidad, en su doble sentido. Ni nos compadecemos, ni nos sentimos responsables. Una aceptación real de los derechos humanos, con la inevitable reciprocidad e implicación universales, podría aminorar la pobreza en pocos decenios. Ya hemos dicho que la reivindicación del presente es la *fraternidad*. Como todas las reivindicaciones de cuyo triunfo vivimos, ésta necesita enfrentarse a *intereses* y a *mitos de legitimación*. El principal mito es una afirmación que parece evidente: Es imposible erradicar la pobreza. Acerca de estas pretendidas imposibilidades hablaremos en el epílogo.

XV. HACIA UNA CONSTITUCIÓN UNIVERSAL

1

La historia, como el trigo, ha llenado con sus acontecimientos los trojes de la memoria. Es hora de hacer el pan para alimentar el futuro. Después de tantos datos, después de tantos libros, que expresaban la luz y las tinieblas de este mundo, después de admirar de nuevo el poder creador de la inteligencia, después de haber oído a lo lejos como el grito de un niño la llamada de lo posible, ha llegado el momento de mirarnos al espejo y preguntarnos. ¿Y si creyéramos de verdad que estamos haciendo lo que estamos haciendo? Entonces, nos sentiríamos en periodo constituyente. Oiríamos una vez más la poderosa voz del poeta:

Si arrancarás de ti las cadenas,
te llamarían constructor de ciudades.

En eso estamos empeñados. En construir a trancas y barrancas los cimientos de la Ciudad feliz. Pero lo estamos haciendo con más pena que gloria, sin planos, deshaciendo por la mañana lo que hemos construido por la tarde. Y es difícil pensar que Sísifo sea dichoso.

Ahora, en la atardecida de este libro que se acaba, con el crepúsculo ya encendido para detener la noche, vamos a hacer al lector nuestra propuesta más sensata, más meditada y más ambiciosa, es decir, más poética. Damos por descontada la risita displicente de los enterados, que están de vuelta de todo sin haber ido a ninguna parte. Conocemos muy bien a los profetas de la imposibilidad. Son los que dijeron que era imposible la emancipación de los esclavos, el voto de la mujer, la asistencia médica universal, la alfabetización general, las vacaciones pagadas o el subsidio de desempleo. Afortunadamente, vivimos de esas imposibilidades que se realizaron. Es verdad que somos utópicos, pero no para alejarnos de la realidad, sino para comprender mejor el presente y sus posibilidades. «Porque la utopía», como ha dicho José María Cabodevilla, «más que una visión del futuro, constituye una interpretación del presente.»

Los cimientos de la Ciudad dichosa son los derechos individuales, universalmente reconocidos y realizados. Estos derechos innatos, descubiertos en una gigantesca aventura intelectual y metafísica, son la gran creación de la inteligencia para paliar el sufrimiento e instaurar el orbe de la dignidad. Las Declaraciones, fantásticos y humildes documentos a los que tanta importancia hemos dado, han supuesto un paso decisivo en su construcción. Han sembrado sus nobles palabras en la tierra firme aunque a veces engañosa de las Constituciones. Pero no es suficiente porque las palabras sembradas pueden producir sólo palabras, que producen más palabras, y acaban convirtiéndose en significantes sin significados, proliferantes sin sentido. Hay que ir más allá y *establecer realmente el contrato que Hobbes imaginó*. Necesitamos elaborar una

Constitución Universal, que cumpla respecto del universo las funciones que con éxito han cumplido las Constituciones nacionales respecto de la nación. No estamos, pues, proponiendo una solución original, sino ampliando soluciones ya probadas.

El mundo ha disminuido de tamaño. Lo que hace unos siglos no era posible lo es ahora. Hasta hace muy poco tiempo, tribus luchaban contra tribus, condados contra condados, ciudades contra ciudades, señores contra señores. El mundo terminaba donde terminaba el aliento de un caballo. Todas aquellas facciones encontradas acabaron uniéndose en Estados, y los intereses permanentemente en lucha, apaciguándose. La inteligencia práctica inventó las Constituciones para permitir que colaboraran los que antes habían sido fuerzas encrespadas y dispersas. No había generosidad sino protección del propio interés, pero ese invento normativo produjo bienes insospechados. Creó un régimen de seguridad jurídica. Impuso solidaridad donde siempre hubo rapiña. Unas villas ayudaron a otras villas antes enemigas. Se consumó una redistribución de los bienes sin guerras ni víctimas.

Nos parece sensato aplicar la misma receta ampliando la escala. Y para disipar escepticismos y despertar ánimos dormidos, queremos tratar brevemente tres asuntos: que la Constitución Universal es posible, que es necesaria, y que debe fundarse sobre la afirmación de los derechos individuales. No hay que buscar mucho las razones a favor de la imposibilidad: están en las páginas de los periódicos y de la historia. Huntington nos ha alarmado hablando del choque entre civilizaciones. La escalada rampante de los nacionalismos, de los integristos, la búsqueda obsesiva de las identidades nacionales, el creciente abismo entre países pobres y ricos, sugieren que pensar en un acuerdo universal, más que una utopía es una estupidez.¹

Pero a la vez estamos viviendo el mundo de la globalización económica y tecnológica. Estamos aprendiendo a cooperar entre países y culturas distintas. Estamos en una óptica económica diferente. Sólo económica, pero de eso ya hablaremos. Robert Reich, secretario de Trabajo con Clinton, pone algunos ejemplos llamativos que podríamos ampliar hasta el aburrimiento: de cada 10.000 dólares que se pagan a General Motors por un coche, cerca de 3.000 van a Corea del Sur, donde se hicieron los trabajos de rutina y el montaje; 1.750 van a Japón por la fabricación de los componentes de vanguardia; 750 a Alemania por el diseño del prototipo; 400 a Taiwan, Singapur y Japón, por los pequeños componentes; 250 a Gran Bretaña por los servicios de marketing y publicidad, y 4.000 pasan a intermediarios de Detroit, aseguradoras, y accionistas repartidos en todo el mundo. En este momento es muy probable que parte de la contabilidad de esas empresas la estén llevando a través de Internet contables indios.²

La globalización económica funciona, y está imponiendo un derecho comercial y financiero internacional. Puesto que todas las naciones lo necesitan, se hará. Nos gustaría echar una mirada más a la historia del derecho. El *derecho de gentes*, ese embrión de derecho internacional, nació originariamente para permitir los intercambios comerciales. Al hacer un contrato las dos partes tenían que ponerse de acuerdo en un marco legal que protegiera la transacción.

En la actualidad, hay movimientos importantes para configurar un derecho común civil. Los especialistas en derecho comparado están haciendo una gran tarea.³ Hay también un movimiento de homogeneización en las Constituciones. Hemos revisado más de un centenar y hay entre ellas grandes semejanzas en los valores que pretenden defender. Ya sabemos que muchas de ellas son papel mojado, pero queremos recordar de nuevo las palabras que Martin Luther King dirigió a los que pensaban que el reconocimiento legislativo de los derechos civiles no valía para nada. Las cosas que se ponen en los papeles son siempre importantes para la protesta, la reclamación o el desprecio público.

A pesar del rechazo culturalista, a pesar de ser despreciados por los occidentales, la Declaración de los derechos humanos está siendo recogida en la mayoría de las Constituciones del mundo. La situación de los principales convenios internacionales de derechos humanos es la siguiente:

155 países han firmado y ratificado el Convenio contra toda forma de discriminación racial de 1965.

144 países han firmado y ratificado el Pacto internacional de derechos civiles y políticos de 1966

142 países han firmado y ratificado el Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales de 1966.

165 países han firmado y ratificado el Convenio contra la discriminación de la mujer de 1979.

119 países solamente han firmado y ratificado el Convenio contra la tortura y otras penas degradantes de 1984.

191 países han firmado el Convenio sobre los derechos del niño de 1989.⁴

Encontramos más líneas de unificación: los trabajos para la creación de un Tribunal Penal Internacional,⁵ el aumento de países que han pasado a tener regímenes democráticos⁶ y, sobre todo, el gran ejemplo dado por los países europeos. Naciones que han estado secularmente en guerra, que hace cincuenta años se infligieron terribles daños y sufrimientos, están integradas en la Unión Europea, que en este momento elabora una Carta europea de derechos fundamentales, como germen de una futura Constitución.⁷ Incluso las religiones están embarcadas en esta tarea planetaria, convencidas de que si no hay paz entre ellas no puede haber paz en el mundo. Hay iniciativas reclamando una ética mundial para un nuevo orden mundial. Se ha creado un Parlamento de las Religiones del Mundo, que en su última reunión en 1993 contó con 6.500 participantes de las más diversas creencias.⁸

2

¿Es necesaria la Constitución? Sí. Los problemas que tenemos son universales. La seguridad, la pobreza, el medio ambiente, los movimientos migratorios, los sistemas masivos de comunicación, la globalización financiera, cultural y tecnológica exigen soluciones globales. Lo que hagan Brasil o Malasia con sus bosques, o los países occidentales con sus automóviles desborda las fronteras.

La necesidad de crear una figura jurídica como «los crímenes contra la humanidad» demuestra que las fronteras deben sujetarse a una nueva filosofía. Kelsen decía ya que la gran meta del derecho contemporáneo tenía que ser redefinir la soberanía. La Carta de la ONU cambió todo el derecho internacional y ha «erosionado o relativizado» el principio de soberanía, como dice el profesor Carrillo Salcedo.

Una Constitución Universal puede resolver todos esos problemas. Pero ¿a qué pensar en más documentos? ¿No bastaría con la aplicación de la Declaración de 1948? Creemos que no. La dos grandes Declaraciones a las que hemos considerado momentos estelares de la Humanidad, nacieron en situaciones históricas muy concretas que influyeron en su forma y en su fondo. Detrás de la Declaración francesa estaba la tiranía. Detrás de la Declaración de 1948 estaban la guerra mundial y la guerra fría. Ahora tenemos un mundo global e interconectado.

Lo que proponemos es aplicar al universo el proceso constitucional tal como se lleva a cabo en las naciones. Podrán elaborarla y discutirla los expertos, los juristas, los políti-

cos y los pensadores, pero tendrá que votarla el pueblo. Esto nos obliga a todos a un proceso educativo básico. Václav Havel acaba de escribir, comentando la actual situación en Europa: «Antes o después, estos cambios exigirán que la UE posea una Constitución clara y comprensible; un texto que todos los niños europeos puedan aprender.»¹⁰ Se trata de ampliar esto a escala mundial. Ya hemos dicho que cuando el pueblo se libra de la miseria, de la ignorancia, del miedo, del dogmatismo y del odio se encamina por caminos distintos hacia una meta común. Se trata de activar la idea de dignidad como salvación. Lo importante es relacionar la felicidad privada con la felicidad pública. Para colaborar en un proceso parecido de cambio de creencias se fundó la UNESCO, que consciente de que las guerras comienzan en las cabezas y los corazones de los hombres, quería educarlos. Ésta debería ser también la función pedagógica común de las ONG; además de cumplir sus misiones específicas, deberían ir encaminando a las personas hacia lo que consideramos la gran solución.¹¹

La Constitución Universal tiene además que resolver problemas de organización política básica. Ha de incluir las bases de un Código penal internacional y de un Código civil común, y también una Ley fiscal básica. La Constitución Universal, como todas las Constituciones, tiene que ser un instrumento para una redistribución de la riqueza y una ayuda a las regiones deprimidas. Si esto supusiera unas medidas heroicas y traumáticas, desconfiaríamos de la bondad de la solución. No se puede obligar a la Humanidad a ser santa por decreto. Seguimos diciendo que el centro de nuestra propuesta son los derechos individuales inviolables, la felicidad privada, pero creemos que en la actualidad la resolución de los problemas económicos más dramáticos puede conseguirse con una ligera presión fiscal universal. Como consecuencia de esta propuesta es necesario, por supuesto, hacer los números. Ya se los proporcionaremos. Esto no ha hecho más que empezar. Es evidente que existe un obstáculo para cualquier operación de liberación de la pobreza. Un gran proyecto de erradicación de la pobreza exige la implantación previa de regímenes democráticos. Nosotros, desde luego, no estaríamos dispuestos a entregar una peseta de nuestros impuestos a un dictador. Sólo si los gobiernos tienen un eficaz control democrático y una auditoría internacional adecuada, podrá resolverse el problema de la pobreza. Amartya Sen lo decía hace poco con una frase llamativa: «Nunca ha habido hambrunas en un país democrático.» Ni siquiera en un país africano. (Mientras escribíamos estas líneas, la FAO ha publicado su informe anual en el que afirma que acabar con el hambre es un objetivo factible.)¹²

El siguiente problema que tiene que resolver la Constitución Universal es el de las relaciones entre soberanías nacionales y soberanía universal. Creemos que el único modo de legitimar nuestra propuesta es hacer residir la soberanía en todos los miembros de la especie humana. Es el único referente no discriminatorio. A partir de esa universalidad podrán legitimarse las culturas y Estados nacionales. Tenga en cuenta el lector que todas las Constituciones actuales comienzan con un acto de voluntad autoidentificadora arbitrario o como mucho fundado en los azares de la historia. Cuando un pueblo dice: «Nosotros, el pueblo X, nos constituimos como nación», lo que está diciendo es que este grupo que ha sido el resultado de una historia a veces injustificable va a constituirse como nación. La única afirmación absolutamente legítima de nuestro proyecto es la afirmación de toda la Humanidad. Estamos reclamando una afirmación constituyente de la especie humana, decidida a instaurarse, mediante un enorme y emocionante acto de creación, como una especie dotada de dignidad.

Teniendo en cuenta todas estas cosas, proponemos como primer artículo de la Constitución Universal el siguiente texto:

Nosotros, los miembros de la especie humana, atentos a la experiencia de la historia, confiando críticamente en nuestra inteligencia, mo-

vidos por la compasión ante el sufrimiento y por el deseo de felicidad y de justicia, nos reconocemos como miembros de una especie dotada de dignidad, es decir, reconocemos a todos y cada uno de los seres humanos un valor intrínseco, protegible, sin discriminación por edad, raza, sexo, nacionalidad, idioma, color, religión, opinión política, o por cualquier otro rasgo, condición o circunstancia individual o social. Y afirmamos que la dignidad humana entraña y se realiza mediante la posesión y el reconocimiento recíproco de derechos.

Sobre estos cimientos podríamos construir la Ciudad feliz.

BIOGRAFÍA DE ESTE LIBRO

De niña, una de nosotros creía que cuando los hermanos Álvarez Quintero escribían una obra juntos, uno escribía una palabra y otro la siguiente. Ahora sabe que las cosas no suceden así. El otro de nosotros no creyó nunca eso, pero creyó otras cosas. Pensaba que monólogo venía de «mono» y era el habla de la selva, mientras que diálogo procedía de «día» y era el habla de la claridad. Más tarde aprendió que la etimología era falsa, pero la afirmación verdadera. En fin, cosas de niños.

Nosotros somos una jurista interesada por la filosofía, un filósofo interesado por el derecho, y dos bichos raros apasionados por la enseñanza. Este libro surgió del asombro, que es de donde según los griegos, que eran muy listos, nace el filosofar. Nos pareció -y nos sigue pareciendo- que entre las más fantásticas creaciones de la inteligencia humana hay que incluir los modos y normas del vivir. El hecho de que se transmitan por tradición oculta el hervor imaginativo que las originó. Hay conceptos poderosísimos que de tanto manosearlos acaban por adquirir la modosa forma de los cantos rodados.

Sí, queríamos escribir la historia de algunos maravillosos cantos rodados. Imagínense en la desembocadura de un río. Meten la mano en el agua y sacan una piedra suavemente pulida por el tiempo y la corriente. Imagínenla en su infancia -la de la piedra, no la suya- , cuando era un hispido trozo de roca, lleno de aristas, de irregularidades, de hiriente belleza salvaje. Imagínense también todo el proceso de domesticación. Una historia dramática, llena de choques, de energía, de torbellinos, de acariciadoras arenas. Sólo los avisados pueden reconocer esa genealogía violenta en la calma sin aristas del canto rodado.

Los conceptos de «dignidad», de «derechos», de «derechos humanos», de «libertad» son en la actualidad conceptos rodados. Son la manifestación de lo más brioso que ha inventado la inteligencia humana, vivimos gracias a ellos, y, sin embargo, los pensamos sin exaltación. Esto nos parece indignante, injusto y peligroso. Una mala pedagogía de los derechos ha fomentado una cultura de la pasividad y la queja. Ha extendido la creencia de que todo debe resultar gratis. Como ha dicho Bruckner en *La tentación de la inocencia* (Anagrama, 1998), la democracia se ha convertido en el tipo de gobierno que autoriza a sus ciudadanos a desinteresarse por el destino de la democracia. Puede convertirse en un tóxico adormecedor.

Nos conviene recuperar el fulgor de tan grandes creaciones, narrar su historia vital y dramática, seguir el consejo de Goethe:

Desacostumbrarnos de lo cotidiano
y en lo noble, bueno y bello
vivir resueltamente.

Contar la genealogía de los derechos humanos nos pareció una forma plástica, emocionante y verdadera de realizar nuestro proyecto. Nietzsche dijo hace más de un

siglo que las creaciones culturales no tienen esencia, sino historia. Si se consideran en su forma actual, sin atender a su génesis, perdemos su esencia. Las motivaciones de que proceden, las luchas que desencadenaron, los cambios que sufren en los periodos de negociación, las expectativas alcanzadas, las expectativas frustradas, todo eso forma parte del asunto. Husserl hizo una teoría genealógica constituyente de la esencia. Esto no es tan raro como parece. Al estudiar una cosa, en este caso la moral o el derecho, recuperamos su genealogía, la intención que determinó su aparición. Y esa intención nos lleva más allá, se convierte en una teleología, en un movimiento orientado por una meta. Imaginemos, sólo a título de hipótesis, que la genealogía del derecho nos muestra que es una técnica para conseguir la justicia. La justicia se convierte entonces en parte de la esencia, y en fin del derecho. A quien le interese este asunto, pero no quiera meterse en la obra de Husserl, le recomendamos el libro de André de Muralto *La idea de la fenomenología* (UAM, México, 1963). Y también las obras de Michel Foucault, que puso la noción de moda. La historia es «la única vía posible para una comprensión de la *esencia del Derecho*», escribe José Manuel Pérez-Prendes en *su Historia del Derecho español* (UCM, Madrid, 1999).

COMIENZAN LOS PROBLEMAS

El sencillo proyecto de hacer una genealogía de los derechos humanos comenzó a ramificarse. En un montón de textos -filosóficos, jurídicos, políticos, religiosos- se dice que los derechos humanos derivan de la dignidad. Es una afirmación chocante, porque la noción de dignidad es vacía. Nos pareció que había sido creada ex profeso para sustituir a un derecho natural claudicante. Para comprobarlo tuvimos que adentrarnos en la historia del derecho natural, que resultó enormemente curiosa. Es una noción que ha cumplido funciones revolucionarias unas veces y reaccionarias otras. Nos interesaba también ver su genealogía y las razones de su supervivencia. ¿Por qué había resurgido después de la Segunda Guerra Mundial? Antonio Truyol con su *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado* (Alianza, 1995), nos sirvió de cicerone.

Pero había más. Descubrimos con asombro que la idea de Humanidad compartida era muy reciente y precaria. La liebre nos la levantó una conferencia pronunciada en la UNESCO por Claude Lévi-Strauss, en la que recordó que «la noción de humanidad que engloba, sin distinción de raza o de civilización, todas las formas de la especie humana, es de aparición tardía y de expansión limitada» (Claude LéviStrauss, *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 1992). Teníamos que estudiar, pues, cómo se había inventado y consolidado la noción de Humanidad. Se trata de un asunto muy ideologizado. Los filósofos clásicos nos hablan de una naturaleza estable y metafísica, los marxistas la sustituyen por un conjunto de relaciones, los existencialistas por la historia y la existencia. Robert Legros en su *L idée d humanité* (Grasset, París, 1990) proporciona algunas claves, pero sólo algunas. Nosotros defendemos una doble noción de «naturaleza». La inteligencia se ha empeñado en construir una segunda naturaleza sobre la naturaleza originaria. Lo que llamamos «derecho natural» no se refiere a la primera, sino a la segunda naturaleza. Pero eso lo averiguamos muy al final.

Entre todos estos temas había pasadizos secretos. El derecho natural guarda relación estrecha con la idea de Humanidad. Los teólogos-juristas españoles hablaban de la *communitas totius orbis*. La Humanidad como especie tenía relación con la humanidad como sentimiento, que a su vez guardaba relación con la *humanitas* defendida por el derecho romano, y también con el progreso de la civilización, tal como lo explicaba un autor que nos interesaba mucho, Norbert Elias, en su monumental obra *El proceso de la civilización*, (FCE México, 1898). Por otra parte, la idea de Humanidad había su-

frido un terremoto con el descubrimiento de América, que había supuesto la aparición del Otro. Aquí estuvimos a punto de quedarnos para siempre, porque el tema es fascinante. El libro de Francisco Fernández Buey *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano* (Destino, Barcelona, 1995) planteaba muy bien el tema. Lo interesante era «tratar de explicar por qué los humanos seguimos sin tener conciencia de especie» (p. 23). Todorov, con su obra *La conquista de América. El problema del otro* (Siglo XXI, México, 1987), y Lewis Hanke, con *La Humanidad es una* (FCE, México, 1974), hicieron todo lo posible para que nos dedicáramos a este asunto y no pasáramos adelante. Pérez Luño nos hizo ver el descubrimiento de América desde la filosofía del derecho en *La polémica sobre el Nuevo Mundo* (Trotta, Madrid, 1992). También colaboró Gustavo Gutiérrez con su libro sobre Las Casas (*En busca de los pobres de Jesucristo, Sígueme*, Salamanca, 1993), que enlazaba aquel momento histórico con la teología de la liberación. Descendía desde la abstracción del derecho a la concreción del sufrimiento. Leímos un libro recientísimo de Raúl Marrero-Fente, titulado *La poética de la ley en las Capitulaciones de Santa Fe* (Trotta, Madrid, 2000). Aprovecha las teorías del «derecho como literatura» (White, Thomas, Dimock, Brooks), que a nosotros nos interesaban puesto que queríamos hacer una narración. El derecho, en vez de ser un monólogo, se convierte en una especie de diálogo social, un tipo especial de conversación.

Pero no, no pensábamos quedarnos en los problemas filosófico-teológico-jurídicos del Nuevo Mundo. Estábamos dispuestos a resistir todas las tentaciones teóricas y a continuar con nuestro proyecto. Sin embargo, el camino continuó lleno de peligrosas seducciones. Se nos ocurrió que podíamos hacer la genealogía de las dos grandes Declaraciones de derechos: la francesa de 1789 y la universal de 1948. Fueron dos momentos estelares de la historia que queríamos contar. El peligro procedía del atractivo de ambos momentos. La documentación sobre el modo precipitado, azaroso,

brillantísimo en que se gestó la francesa incitaba a una recreación minuciosamente apasionada del suceso. Los documentos publicados por Stéphane Rials, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (Pluriel, Hachette, 1988), el útil libro de Christine Fauré *Las declaraciones de los derechos del hombre de 1789* (FCE, México, 1995), las obras de Michel Vovelle y de Francois Furet, y sobre todo el espléndido estudio de M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme* (Gallimard, París, 1989), nos habrían permitido escribir un gran drama histórico-filosófico-político. (Una de nosotros tiene que advertir que ésta era una idea del otro de nosotros, que es el megalómano.)

La historia de la Declaración del 48 resultó menos brillante y apasionada, pero igualmente apasionante. Dos guerras presionaron sobre ella: la Guerra Mundial y la guerra fría. Nos resultó muy atractiva la figura de René Cassin, uno de los artífices de la Declaración. Las obras de Albert Verdoot (*Naissance et signification de la Déclaration universelle des droits de l'homme*, Nauwelaerts, Lovaina, 1964) y de JeanBernard Marie (*La Commission des droits de l'Homme*, Pedone, 1974) proporcionan la información necesaria. Para la obra de René Cassin nos resultó muy útil el libro de Éric Pateyron *La contribution française á la rédaction de la Déclaration universelle des droits de l'homme* (La documentation française, París, 1998). Una exposición breve se encuentra en el libro de Antonio Cassese *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo* (Ariel, Barcelona, 1993) y en el precioso librito de Juan Antonio Carrillo Salcedo *Dignidad frente a barbarie* (Trotta, Madrid, 1999).

Decidimos seguir adelante. Pero las ramificaciones continuaban creciendo. Para hacer una genealogía de los derechos humanos necesitábamos hacer una genealogía del derecho a secas, y como uno de nosotros acababa de defender en un estudio titulado «Genealogy of Morality and Law» (*Journal International of Ethic*, Kluwer, 2000) que el derecho es una parte de la moral, nos encontramos haciendo una genealogía de la moral. Entre los autores comenzaba a haber discrepancias acerca de la finitud de la

vida. Una de nosotros pensaba que el otro quería hacer una historia de tamaño natural, que obviamente necesitaría al menos cuatro millones de años para escribirse y otros cuatro millones para leerse. El otro soportaba la ironía con gran estoicismo.

SOBRE AUTORES Y LIBROS

O sea, que el proyecto empezaba a concretarse y a desmadrarse al mismo tiempo. La biografía de este libro va a ser en realidad la explicación de por qué hemos dejado tantas cosas fuera de él. Es un acto de arrepentimiento por los pecados de omisión. Ya era hora de empezar a estudiar. Lo malo de los libros es que son muchos. Una constelación de autores espejeaba en el horizonte. Rudolf von Ihering, cuyo apasionado amor al derecho nos resultaba a ambos sumamente atractivo. Nos emocionan textos como el siguiente: «La lucha por el Derecho es, en verdad, la *poesía del carácter*» (*La lucha por el Derecho*, Heliasta, Buenos Aires, 1974, p. 39). Estamos de acuerdo. Si poesía *-poiein-* significa «creación», el derecho es una de las grandes creaciones poéticas. Otro autor que nos interesaba era Bergson, un autor de *fond d'ár-moire* (esto lo ha escrito él, que conste), a quien los dos habíamos accedido estudiando su obra *La risa*, que no tiene nada que ver con este libro. Pero también escribió una génesis de la moral parecida a la que queríamos hacer. En *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (Tecnos, Madrid, 1996) sostiene que en la evolución moral actúan dos energías diferentes: la presión social, que busca resolver los problemas de la convivencia, y la llamada de los grandes creadores religiosos y morales. También nos interesaban los historiadores del derecho. Y una de nosotros llevaba años fascinada por Jean Carbonnier, a quien el otro -un inculto jurídico- no conocía. Nos parecía muy sugerente la idea de Maine, que sitúa el gran progreso del derecho en el paso del estatus al contrato, aunque más tarde vimos sus flaquezas. De Ernst Bloch nos gustaba *Derecho Natural y Dignidad humana* (Aguilar, Madrid, 1980), siempre que conseguíamos sobreponernos a su apelmazada redacción. El libro de Francisco Serra *Historia, política y derecho en Ernst Bloch* (Trotta, Madrid, 1998) nos aclaró muchas cosas. Pero no estábamos de acuerdo con Bloch. Su distinción entre las utopías sociales, que buscan la felicidad, y el derecho natural, que busca la dignidad, nos parecía falsa. Especial interés teníamos por los autores españoles, entre los que contábamos con buenos amigos: Francisco Tomás y Valiente, Díez-Picazo, Elías Díaz, Lamo de Espinosa y los sociólogos del derecho, los especialistas en Filosofía del derecho de los cuales hablaremos después. Nos parecía acertada la importancia que Gregorio Peces-Barba, que tanto ha hecho por prestigiar académicamente el tema de los derechos humanos, ha dado al estudio diacrónico de esos derechos. Pero nos parecía que la caudalosa *Historia de los Derechos Fundamentales* (Dykinson, Madrid, 1998) que él dirige está demasiado pegada a los documentos, a la bibliografía filosófica, a la precisión conceptual, y descuida el fragor de la lucha, la bulliciosa invención de esos derechos. Antes de que el nombre de derechos humanos existiera, generaciones y generaciones de seres desdichados habían luchado por ellos.

Uno de los autores, venciendo la poderosa tentación del mar, intervino en un curso sobre Friedrich Hayek, en la Universidad Menéndez Pelayo de Santander, dirigido por Pedro Schwartz y Jesús Huerta de Soto. Fue un buen pretexto para revisar de nuevo la obra de un pensador con quien no está de acuerdo, pero que hay que tomarse muy en serio. Hayek ha elaborado una cuidadosa genealogía de la moral y el derecho. A su juicio proceden de una «evolución espontánea», no dirigida. La moral y el derecho no son un proyecto racionalmente elaborado, sino la obra de todos los seres humanos que cotidianamente buscan su acomodo y su felicidad. Esta génesis de la moral y el derecho nos parece verdad, pero sólo a medias. Basta mirar el panorama cultural para des-

cubrir la profunda huella que han dejado poderosas personalidades que determinaron la marcha del mundo. Cristianismo, budismo, confucianismo, islamismo son nombres abstractos que hacen referencia a personas concretas: Jesús, Buda, Confucio, Mahoma. Quienes pretenden entender el presente sin conocer la influencia religiosa están en la misma situación del que quisiera hacer su árbol genealógico prescindiendo de una línea entera de ascendientes. Incluso en la memoria más laica resuenan voces de profetas antiguos. Tuvimos que hacer algunas incursiones en el campo religioso, porque sin conocerlo no se puede explicar nuestra evolución moral. Los geniales y enciclopédicos Durkheim y Weber nos resultaron indispensables. Las obras de Mircea Eliade, los estudios comparativos dirigidos por Hans Küng y las obras de los grandes maestros espirituales nos convencieron de que la religión está presente en la textura de nuestras valoraciones y sentimientos.

Tal vez como premonición de este libro, una de nosotros había hecho su tesis doctoral sobre la Ley en Jesús de Nazaret, con gran sorpresa de sus compañeros juristas. Ahora, descubríamos hasta qué punto la noción de «justicia» se había ampliado por motivos religiosos.

En ésas estábamos cuando llegó a nuestras manos la reedición de un antiguo libro de Georges Ripert *-Les orces creatives du Droit* (LGDJ, París, 1998)-, de quien conocíamos su obra sobre la permanencia de la moral en el derecho positivo, *La règle morale dans les obligations civiles* (1949). El énfasis que ponía en las «fuerzas creadoras» sintonizaba con nuestro proyecto. Considera que la religión ha sido una de las fuentes permanentes del derecho. En este libro había algo que nos desconcertó: la furibunda crítica a la noción de «derechos sociales», que a su juicio dinamitan la noción clásica de derecho. El derecho es lucha, ha repetido Ihering una y mil veces. Ripert decía lo mismo. A una de nosotros la «génesis de las leyes» concretas que reclamaba Ripert le interesaba más que la genealogía del derecho. Una ley es la manifestación de un oculto juego de fuerzas, intereses, negociaciones e, incluso, casualidades.

UNA FUNDAMENTACIÓN PRÁCTICA DE LA ÉTICA

Tuvimos un parón metodológico. La genealogía fundamentaba históricamente la aparición de la moral, del derecho, de los derechos humanos. Pero se movía en la pura justificación fáctica, no en la fundamentación de su legitimidad. Uno de los últimos libros de Jürgen Habermas planteaba crudamente el tema: *Facticidad y validez* (Trotta, Madrid, 1998). A Habermas le interesa lo mismo que a nosotros: la reconstrucción lógico-práctica del derecho. ¿Cómo puede fundarse la validez en un mundo que ha perdido las creencias religiosas y morales mancomunadas? Tradicionalmente, las normas han pendido de un asidero trascendental: Dios, las creencias religiosas, los mitos de origen. ¿Qué sucede cuando estas ideas pierden vigencia? ¿De dónde se hacen depender las normas?

Volvamos a lo nuestro. Revisamos la fundamentación de los derechos humanos. La polémica entre positivistas y iusnaturalistas sigue abierta. Las relaciones entre moral y derecho, debatidas. Nos pareció que cada tendencia pone en la definición de derecho lo que quiere después encontrar en ella, y, claro está, no se ponen de acuerdo. Queremos citar solamente a los especialistas que escriben en castellano. Nos parece irritante la unción con que en España citamos trabajillos de tres al cuarto sólo porque estén escritos en «idiomas científicamente correctos». Estudiamos las obras de Carlos Nino, Ernesto Garzón Valdés, Adela Cortina, Francisco Laporta, Javier Muguerza, Andrés Ollero, Sebastián de Urbina, Luis Prieto, Hernando de Valencia, Gregorio PecesBarba, Manuel Atienza, Eusebio Fernández, Ignacio Ara, Jesús Ballesteros, Javier Hervada,

Ladrada Rubio, José Martínez de Pisón, María José Añón y varios más. Queremos mencionar aquí a Carlos Alchurrón y Eugenio Bulygin, grandes estudiosos de la lógica jurídica, aunque en este libro no utilizamos mucho sus trabajos. De los extranjeros, los clásicos modernos: Alexy, Dworkin, Hart, McCormick, Bobbio y la Escuela de Budapest. También, por supuesto, los clásicos antiguos. Nos encanta Thomasius, que dio el primer curso universitario en alemán, y fue precisamente sobre el *Oráculo manual* de Baltasar Gracián. Y también los sutiles escolásticos. Y Kant, Fichte y Hegel, un buen trío.

Sus intentos de fundamentación nos parecen por lo general estáticos y naturalistas. Estudian los derechos que «hay». Da igual que sea en la naturaleza (iusnaturalismo) o en las legislaciones (positivismo). A nosotros nos interesa una fundamentación dinámica: los derechos son un proyecto de vida, una creación continuada. Una gigantesca e imprescindible invención. Creemos que los valores son objetivos, pero el paso de los valores a los derechos y deberes es una construcción. No inventamos los valores, pero inventamos el orbe ético. La genealogía de la moral y del derecho proporciona una fundamentación que va más allá de lo puramente fáctico. Se ha desechado con demasiada rapidez el papel de la experiencia en la fundamentación ética, lo que nos parece disparatado. Cada cultura ha intentado resolver a su manera los mismos problemas morales. Lo importante es comparar las soluciones e intentar establecer criterios de valor. Nos parece que la experiencia cultural evoluciona hacia metas muy semejantes. Nos atrevemos a enunciar una hipótesis: *Cuando una sociedad se libera de la miseria, de la ignorancia, del miedo, del dogmatismo y del odio, evoluciona hacia formas de vida que valoran la libertad del individuo, la racionalidad, la democracia, la igualdad, el mercado justo y las políticas de solidaridad.*

Jacques Maritain, un filósofo poco dado a frivolidades epistemológicas, reconoció la importancia de este tipo de argumentación práctica, durante la elaboración de la Declaración de los derechos humanos de 1948: «Durante una de las reuniones de la Comisión Nacional francesa de la UNESCO, en la que se discutían los derechos del hombre, alguien se quedó asombrado al advertir que ciertos partidarios de ideologías violentamente antagónicas habían llegado a un acuerdo sobre la redacción de la lista de dichos derechos. Sí, contestaron, estamos de acuerdo sobre esos derechos con tal que no se nos pida fundamentarlos» (Maritain, J.: *El hombre y el Estado*, Guillermo Kraft, Buenos Aires, 1969, p. 94).

Para que nuestra argumentación tuviera fuerza, debíamos estudiar la génesis de la moral y el derecho, mostrar que se da una convergencia transcultural, justificar que esa convergencia es un progreso y no una degradación, y exponer los criterios para decidirlo. Una vez más estuvimos a punto de dejarlo.

¡AY, EL PROGRESO!

Defender que hay un progreso histórico se ha convertido en uno de los síntomas de debilidad mental, de inocencia arcangélica o de perversidad. ¿Cómo se va a hablar de progreso si el siglo XX ha sido el más cruel de la historia? ¿Ha habido realmente un progreso moral? Holloway, en *Handbook of Human Symbolic Evolution*, editado por Lock y Peters (Blackwell, Oxford, 1999), recuerda los horrores recientes (Alemania nazi, Rusia, Camboya, Ruanda, Bosnia, etc.) y se confiesa pesimista. Alasdair MacIntyre, también. Cree que el individualismo ha destrozado la comunidad. Allan Bloom se espeluzna cuando describe el perfil del universitario americano: relativista, ambicioso, indiferente a los grandes valores, tolerante, hedonista, promiscuo. Nietzsche fue contundente: «La humanidad no avanza, ni siquiera existe. El progreso es una

idea moderna, esto es, una idea falsa. El europeo de hoy está muy por debajo del europeo del Renacimiento.» En 1973, Bernard James, en su libro *La muerte del progreso*, escribía: «La moderna cultura del progreso debe ser destruida antes de que destruya a toda la humanidad.»

Los posmodernos le aplauden.

A sabiendas de que vamos contracorriente, afirmamos que negar que exista progreso en las formas de vida equivale a equiparar todas las situaciones sociales. Está claro que para hablar de progreso necesitamos precisar los valores cuya realización nos parece buena. Para alguien que piense que la religión y la familia patriarcal son la medida de la perfección, una situación laica en la que la familia sufre graves deterioros se considerará un retroceso o una degradación. Vamos a señalar tres criterios para afirmar que una situación, una institución o un modo de vida constituye un progreso:

1) Cuando satisface más plenamente que otra las aspiraciones justificables de todos los seres humanos, por ejemplo, su deseo de autonomía, de seguridad, de bienestar.

2) Cuando ningún ciudadano que la haya experimentado y esté libre de miedo o de superstición desearía perderla. Cuando la gente está atemorizada, prefiere no ser libre. Busca a cualquier precio la seguridad que le proporciona un líder o una creencia firme.

3) Cuando su negación o pérdida conduce al terror. La negación de las garantías procesales en los países bajo dictadura es un buen ejemplo.

Vamos a señalar algunas líneas de progreso que nos parecen innegables:

Primera: *Es un progreso conseguir una situación económica y técnica que asegure la supervivencia de una población, poniéndola a salvo de hambrunas, epidemias y plagas.*

Segunda: *Es un progreso el paso de la esclavitud a la abolición de la esclavitud.*

Tercera: *Es un progreso el paso de la responsabilidad objetiva a la responsabilidad personal, consciente y voluntaria. (¿Quién querría ser castigado por una falta cometida por un vecino o un antepasado?)*

Cuarta: *Es un progreso el paso de un régimen de estatus a un régimen de contrato.*

Quinta: *Es un progreso el paso de la indefensión jurídica a las garantías procesales.*

Sexta: *Es un progreso el paso de la tiranía a la democracia.*

Séptima: *Es un progreso el paso de la compasión y el respeto limitado al grupo a una compasión y respeto universal.*

Octava: *Es un progreso el paso de la magia a la ciencia y el paso de la creencia coaccionada a la libertad de conciencia.*

Los libros de Ámartya Sen, que se toma muy en serio el desarrollo y su relación con los derechos humanos, nos sirvieron de gran ayuda. Les recomendamos *Desarrollo y libertad* (Planeta, Barcelona, 2000). Y también un revelador libro de A. Herman: *La idea de decadencia en la historia occidental* (Andrés Bello, Barcelona, 1998).

Las contradicciones del progreso revelan una contradicción más fundamental. Estamos inventando un modo de vida nuevo, y nada nos asegura que todos los valores éticos sean compatibles en un momento dado. Eso hace que la ética y el derecho tengan un componente trágico. Lo vio muy bien Martha Nussbaum en el mundo griego (*La fragilidad del bien*, Visor, Madrid, 1998), y acaba de estudiarlo Rafael del Águila en el mundo moderno (*La senda del mal. Política y razón de Estado*, Taurus, Madrid, 2000).

LA LUCHA POR LA FELICIDAD Y POR EL RECONOCIMIENTO

Nos pareció que la huida del sufrimiento era la gran fuerza que llevaba a la moral y al derecho. Ihering otra vez: «La protesta ante el dolor proporciona su sentido al derecho.» Garzón Valdés, un filósofo del derecho al que admiramos mucho, también sugería que el sufrimiento es un punto de partida consistente para elaborar una ética (Forum Deusto: *Los Derechos Humanos en un mundo dividido*, Deusto, 1999, pp. 85-111). Y al revisar estudios interculturales sobre los derechos humanos encontramos con frecuencia una consigna parecida: *take suffering seriously*. Por ejemplo, en la obra dirigida por Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1992). Por supuesto, recordamos a Hobbes, el aterrado.

Pero, además de la huida del dolor y de la búsqueda del bienestar, hay otro gran motivo: la búsqueda de reconocimiento. En este punto la obra de Hegel resultó imprescindible, y también el libro de Honneth *La lucha por el reconocimiento* (Crítica, Barcelona, 1987). Nos hizo comprender el papel de los movimientos sociales en la formulación de los derechos. Últimamente se ha despertado un gran interés por el estudio de los movimientos sociales. Libros como el dirigido por Doug McAdam, John D. McCarthy y Mayer N. Zald: *Movimientos sociales: Perspectivas comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales* (Istmo, Madrid, 1999), presentan un panorama general de las investigaciones.

Seleccionamos los movimientos que han luchado por la libertad política, de conciencia, por la evolución de la esclavitud, por la no discriminación por sexo o por raza, por la seguridad jurídica. Tuvimos que dejar fuera movimientos de enorme importancia, como los movimientos obreros. Una de nosotros estudió la evolución jurídica del contrato de trabajo y el nacimiento de los sistemas de Seguridad Social. Son fenómenos jurídica y políticamente sorprendentes. La teoría del contrato, que había sido un gran progreso jurídico, necesitaba reformarse para defender la igualdad de las partes contratantes. Hay libros muy interesantes para estudiar estos temas. Citaremos algunos españoles: Antonio Baylos: *Derecho del trabajo: modelo para armar* (Trotta, Barcelona, 1991), Joaquín Aparicio: *La Seguridad Social y la protección de la salud* (Civitas, Madrid, 1989, en especial el estupendo capítulo 11), Carlos Palomeque López: *Derecho del trabajo e ideología* (Tecnos, Madrid, 1995). La igualdad en el contrato ha sido un tema fuertemente criticado por escritoras feministas, por ejemplo por Carole Pateman: *El contrato sexual* (Anthropos, Barcelona, 1995). Sabíamos que deberíamos incluir un capítulo sobre la historia del contrato, pero habría sido el cuento de nunca acabar y lo dejamos para otra ocasión.

Tanto la huida del dolor como la búsqueda del reconocimiento se fundan en el propio interés del sujeto. Pero es inevitable reconocer junto al fundamento egoísta de los sistemas normativos un fundamento altruista. El gran libro de Aurelio Arteta *La compasión* (Paidós, Barcelona, 1996) fue una estupenda introducción a esta visión emocionalmente expansiva del ser humano: Hutcheson, Smith, Hume, Rousseau, los sociobiólogos han insistido en el impulso altruista de la invención moral. Las religiones, por supuesto, han contribuido poderosamente a la educación de estos sentimientos. Nos impresionó mucho el documentadísimo libro de John Boswell *La misericordia ajena* (Muchnik, Barcelona, 1999), una historia del abandono de los niños.

Llevábamos mucho tiempo trabajando en el libro cuando caímos en la cuenta de que el tema de la felicidad estaba continuamente presente. Era, en cierto sentido, un retorno a Aristóteles. La política trata de la felicidad social. La ética, de la felicidad privada. Ambos dominios están unidos, precisamente, por la idea de felicidad. La ética política -a nuestro juicio basada en la idea de dignidad- exige una ética individual.

Nos descubrimos llegando a la sociedad para buscar la felicidad personal, y siendo remitidos de nuevo a la privacidad, pero con una serie de deberes. Nos encontramos muy cercanos a Durkheim, y sorprendidos. Toda la filosofía comunitarista, y el republicanismo clásico, se ha dedicado a estudiar este asunto, pero a nuestro juicio de manera incorrecta. El recién publicado libro de Helena Béjar -*El corazón de la república*, Paidós, Barcelona, 2000- es un estupendo panorama de estas filosofías.

DE TRIBUS, JUECES Y HECHICEROS

Pero no habíamos olvidado que teníamos que estudiar la aparición de los sistemas normativos. El trabajo se nos amontonaba. Envidiamos la paz del superespecialista. Entre el centímetro y las botas de siete leguas, elegimos las botas de siete leguas. Tuvimos que acudir a la antropología cultural. Como dice Theodore Zeldin, queríamos «explicar las preocupaciones contemporáneas con la ayuda de los recuerdos de otras civilizaciones» (*La historia íntima de la humanidad*, Alianza, Madrid, 1996, p. 434). Uno de nosotros había tenido contactos previos con la antropología cultural al escribir el *Diccionario de los sentimientos*. Necesitábamos completarlo con la antropología de los sistemas normativos. La otra de nosotros revisó libros de antropología jurídica. Y le parecieron un filón poco explotado en España. Es lamentable que en España las Historias del Derecho que se estudian en las Facultades comiencen con el Derecho romano, como si antes no hubiera nada. Alguno de los libros consultados extremaban sin duda su afán de remontarse a los orígenes, como la obra de José d'Aguanno *Génesis y evolución del Derecho civil*, llena de datos interesantes, pero que comienza con una «ojeada general sobre la evolución geológica». Decidimos no llegar tan lejos. Las obras de Jean Poirier, Henri Leon Bruhl, Stein, Pospisil, Mauss, Malinowski, Nader, Rouland, Decugis, Girard, nos hicieron viajar por todo el mundo y por toda la historia. Salimos de su lectura llenos de mitos, canciones y mosquitos. El *Esquisse d'une histoire universelle du Droit*, de John Gilissen (Bruylant, Bruselas, 1979), y *Les institutions de l'Antiquité*, de Jean Gaudemet (Montchretien, París, 1991) proporcionaron amplia cartografía.

La colección *Legal Cultures*, publicada por New York University Press, fue de visita obligada. Es fácil señalar varias limitaciones a la antropología jurídica. Una de las grandes expertas en el tema, Laura Nader, ya advirtió que la antropología legal había sucumbido a «la tendencia de tratar el sistema legal como una institución virtualmente aislada de otras instituciones de la sociedad» («The anthropological study of law», *American Anthropologist*, 67, 1995, pp. 3-32). Pero la misma Nader se había quedado corta. Era necesario ir más allá y no aislar la ley de la psicología de los miembros de una sociedad. James L. Gibbs reclama con razón la necesidad de «un marco de antropología psicológica para estudiar los sistemas legales» («Law and Personality: Signposts for a New Direction», en L. Nader (ed.): *Law in Culture and Society*, University of California Press, Berkeley, 1997, p. 176).

Estábamos dispuestos a ser más papistas que el Papa, y afirmar que tampoco Gibbs va tan lejos como debería ir. Estudia los componentes psicológicos de la obediencia a la ley, de la transgresión y del castigo en diferentes culturas. Pero hay que ir más allá. El concepto de «persona», de su responsabilidad y libertad, de su fusión o distinción respecto del grupo, cambia de una sociedad a otra. La psicología intercultural está dedicando mucha atención a este asunto. Ya son obras clásicas los libros de G. M. White y J. Kirkpatrick (eds.): *Person, Self, and Experience* (University of California Press, Berkeley, 1985), y R. A. Shweder: *Thinking through Cultures* (Harvard University Press, Cambridge, 1991).

Nos extrañó no encontrar una *Historia de la noción de imputabilidad*. Fue un concepto de aparición difícil. La responsabilidad comunal fue anterior a la personal. Los sistemas de pureza e impureza funcionaban sin que el sujeto tuviera que ser consciente de lo que hacía. Lo mismo ocurría con los tabúes primitivos. La exigencia de conocimiento, intención y voluntariedad para definir la imputabilidad surgió poco a poco. Debemos a Santiago Mir Puig, y a su *Derecho Penal* (Reppertor, Barcelona, 1998, 5.ª ed.) la ayuda en este asunto. Al estudiar las complicadas invenciones con que cada cultura había resuelto sus problemas, volvió a dibujarse con claridad una teleología continuada. Íbamos por buen camino.

POR SI ÉRAMOS POCOS, APARECEN LOS DERECHOS SUBJETIVOS

Lo difícil (dice el megalómano) no es escribir un libro, sino escribir sólo un libro. Hay demasiadas cosas sugestivas que estudiar y que contar. Por ejemplo, un tema que no habríamos creído fascinante, pero que resultó serlo: el de los derechos subjetivos. Nos llamó la atención un texto exaltado de García de Enterría: «El gran instrumento técnico de la renovación general del sistema jurídico fue un concepto aparentemente no significativo, que podría pensarse que fuese una simple *technicallity* instrumental propia del oficio de los juristas y, por ello, supuestamente sin trascendencia general, el concepto de derecho subjetivo. Pero este concepto, contra todas las apariencias, lleva en su vientre una revolución completa del derecho» (*La lengua de los derechos. La formación del Derecho Público europeo tras la Revolución Francesa*, Alianza, Madrid, 1995). Para remachar el clavo, Ricardo Orestano dice que la formación de esta figura jurídica constituye «una de las batallas más importantes y más extensas acometidas por el pensamiento humano para la liberación del individuo». Añade otra cosa: aparece una idea nueva de ley, «como liberadora y creadora de felicidad, en cuanto garante supremo de los derechos del hombre proclamados». Son derechos de libertad.

La historia de los derechos subjetivos nos remitía a los teólogos juristas españoles del XVI, a los mismos que ya habíamos conocido al estudiar la polémica del nuevo mundo. Todo se trenzaba de nuevo. El agustino Avelino Folgado nos proporcionó una *Evolución histórica del concepto del derecho subjetivo* (Anuario Jurídico Escorialense, San Lorenzo de El Escorial, 1960).

Los derechos subjetivos están presentes en la Revolución francesa y en la Declaración de 1948. Son, fundamentalmente, derechos individuales, por ello, también están en el centro de las críticas que otras culturas hacen, acusando a los derechos humanos de ser la creación de una cultura individualista e insolidaria. Este tema nos ha dado mucho trabajo. Necesitábamos saber lo que pueden aportar culturas lejanas. Para ello decidimos dedicar un capítulo al estudio de otras soluciones. El libro de Jack Donnelly *Derechos humanos universales* (Gernika, México 1994) nos proporcionó orientaciones y una rica bibliografía, y lo mismo nos sucedió con el de Karel Vasak (ed.) *Las dimensiones internacionales de los derechos humanos* (Serbal/Unesco, París, 1984, 3 vols.). Pero necesitábamos profundizar más en las diferentes culturas, y en especial en las diferentes religiones. A pesar de las diferencias, nos pareció descubrir un proceso de convergencia. Estudiamos con más detenimiento el caso del islam. El libro de June Starr: *Law as Metaphor. From Islamic Courts to the Palace of Justice* (State University of New York Press, Nueva York, 1992) estudia el cambio jurídico en Turquía, un país islámico secularizado. Gilles Kepel, un gran especialista francés, escribe la marcha del islam hacia la democracia en su reciente libro *Jihad. expansión et déclin de L'Islamisme* (Gallimard, París, 2000). Fátima Mernissi: *El miedo a la modernidad. Islam y democracia* (Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 1992), y Abdullahi Ahmed An-

Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* (Syracuse University Press, Syracuse, 1990) defienden que una profundización cultural y religiosa permite al islam integrar la ideología de los derechos humanos. El libro de Alegría Borrás y Salima Mernissi (eds.): *El Islam jurídico y Europa* (Icaria, Barcelona, 1997) nos pareció un buen acercamiento al tema.

Nosotros queríamos ser tajantes. Es la lucha para conseguir la propia dignidad la que impulsa los derechos humanos. El gran argumento a favor de su universalidad es el ansia con que se reclaman cuando se conocen. A pesar de las críticas acerca de su supuesto egocentrismo, la documentación de Naciones Unidas demuestra que se están integrando en gran número de Constituciones y legislaciones nacionales.

LOS «GANCHOS TRASCENDENTALES»

Una cuestión de palabras estuvo a punto de paralizar el libro. Todos los argumentos, los movimientos sociales, el estudio de otras soluciones, la experiencia política del último medio siglo, todo nos animaba a afirmar que la idea de dignidad era una creación de la inteligencia humana para instaurar el orbe ético. Para dar a la dignidad humana un valor absoluto, se había acudido a otras instancias de mayor nivel. Dios, la religión, el derecho natural, la esencia humana, la Razón con mayúscula, la razón con minúscula, la compasión universal, la voluntad popular. Es decir, se habían buscado asideros de los que colgar la idea de dignidad, de la cual se harían depender las normas, los derechos y los deberes. Nos pareció que lo importante no era el fundamento, sino la necesidad de contar con un gancho trascendente que mantuviera en pie todo el sistema de los derechos humanos. Estábamos de acuerdo en la idea, pero a una de nosotros el término «gancho», fuera trascendental o no, la horrorizaba. ¿Por qué no poner «fundamento» o «justificación»? El otro de nosotros creía que era importante expresar plásticamente que de un principio pendía todo el desarrollo. Y que ese asidero no podía colgar de nada. Tenía que ser autosuficiente, como Dios, o mantenido por la voluntad, es decir, por convicción, necesidad, contrato, o por todo a la vez. Como no se nos ocurría otro término mejor dejamos provisionalmente «gancho».

Puesto que esto era lo importante, ¿para qué perderse en otras justificaciones que debilitaban, más que fortalecían, la noción de dignidad? ¿Por qué no hacerla depender de una inteligencia práctica que justifica la necesidad de afirmar el valor absoluto del ser humano? La «absoluteidad» no está en el valor, sino en el modo de afirmarlo. La mejor solución para ponernos a salvo es afirmar que tenemos un valor intrínseco que respetar y garantizar. Un argumento *ad horrorem*, una contraprueba, nos confirmó que cuando se niega el valor a cada individuo, el terror está cerca.

La dignidad no es una propiedad del ser humano, sino el resultado de un acto constituyente. La especie humana debe reconocerse como especie protegida, como especie dotada de valor intrínseco y permanente, si quiere apartarse de la selva definitivamente. Aquí tuvimos que hacer una corrección. No hay que atribuir dignidad a la especie, sino a cada uno de los seres humanos. La dignidad y los derechos que de ella derivan no pueden atribuirse a instancias superiores a la persona -el pueblo, el grupo, la raza, la nación-, porque entonces el individuo concreto queda sin garantías, ya que puede ser inmolado en el altar de cualquier ídolo social. Con esto interveníamos en una polémica abierta: ¿hay derechos humanos colectivos? El auge de los nacionalismos ha disparado la bibliografía. Daremos sólo una muestra: W. Kymlicka: *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías* (Paidós, Barcelona, 1996), W. F. Felice y R. Falk: *Taking Suffering Seriously: The Importance of Collective Human Rights* (Sunny Series in Global Conflict and Peace Education, State University of New York,

Nueva York, 1996), *Les droits de l'homme: droits individuelles ou droits collectifs*, Annales de la Faculté de Droit et Sciences politiques et de L'Institut de Recherches juridiques, politiques et sociales de Strasbourg, XXXII (LGDJ, París, 1980), N. López Calera: *¿Hay derechos colectivos?* (Ariel, Barcelona, 2000). Seguimos pensando que los llamados «derechos colectivos» quedan mejor explicados, fundamentados y protegidos cuando se llega a ellos a partir de los derechos individuales.

LA CONSTITUCIÓN UNIVERSAL

Nos encontramos defendiendo un derecho natural de segunda generación, construido a partir de una noción de «naturaleza humana» voluntariamente construida a partir de la idea de dignidad. No nos interesa husmear en la realidad para descubrir en ella la dignidad. Es más fácil justificar la necesidad de afirmar la dignidad para hacer depender de ella todo el orbe ético. La dignidad es, en primer lugar, una fuente de derechos, es decir, un axioma de ética pública. Pero realizar la ética pública exige de los ciudadanos un comportamiento ético privado.

Puesto que la afirmación de la dignidad humana es un acto constituyente, nada más sensato que recogerlo en una Constitución. El Derecho constitucional nos había parecido una fantástica creación humana, que plantea los más arduos problemas del derecho natural. El positivismo jurídico no puede solucionar los problemas *filosóficos* de la Constitución. El brinco que se vio obligado a dar un pensador tan poco circense como Kelsen lo demuestra. Nos fue muy útil uno de los pocos tratados modernos de derecho natural que nos parecen modernos, el de Xavier Dijon (*Droit naturel*, PUF, París, 1998-). Tropezamos con dos estudios de Stéphane Rials sobre supraconstitucionalidad, que nos interesaron mucho: «Supraconstitutionnalité et systématicité du droit» (*Archives de philosophie du droit*, t. 31, pp. 57-76, 1986) y «Entre artificialisme et idolâtrie. Sur l'hésitation du constitutionnalisme» (*Le débat*, n.º 64, pp. 163-181, 1990); de Rials ya hemos hablado antes porque es uno de los grandes especialistas en el derecho de la Revolución francesa. Plantea con claridad la paradoja constitucional (uno de nosotros, absolutamente pedante, añade que es la paradoja de todos los sistemas que se autofundan, como ha señalado Hofstadter en *Gödel, Escher, Bach: Un Eterno y Grácil Bucle* (Tusquets, Barcelona, 1987). Según Rials, que sabe de qué habla, los revolucionarios de 1789 atacan al Antiguo Régimen, cuyas leyes se subordinaban a normas divinas y naturales. Y, para hacerlo, se basan en unos derechos del hombre imprescriptibles y sagrados. Estupendo. Nos fue muy útil el libro de José Acosta *Formación de la Constitución y jurisdicción constitucional* (Tecnos, Madrid, 1998).

Ya ha aparecido el nombre de Gödel, y no es casualidad. Gödel señaló que todos los sistemas formales dependían de algún *gancho* exterior al sistema, y la filosofía constitucional llega a la misma conclusión (esto no lo niega ni siquiera la parte de nosotros a quien repugna lo del gancho). La Constitución es un fundamento jurídico que no tiene fundamento. Nos interesó la obra de M.F. Rigaux *La théorie des limites matérielles à l'exercice de la fonction constituante* (Larcier, Bruselas, 1985), que apela -muy inteligentemente, claro- al teorema de Gödel para comprender el callejón de difícil salida del derecho constitucional. Así como Gödel demostró que dentro de un sistema formal había proposiciones que no se podían ni demostrar ni refutar, válidas pero no justificables, así sucede en las Constituciones. Desde un sistema jurídico no se puede justificar la Norma fundamental que justifica el sistema jurídico. Esto plantea problemas serios, por ejemplo la determinación de quién posee el poder constituyente. Rigaux dice que hay que comprender el texto constitucional como la entrada de un pueblo en una historia imprevisible y en la red de normas que le rodean. «El poder consti-

tuyente no puede pretender poseer el poder jurídico supremo: no es más que una de las manifestaciones del proceso de autoinstitución del pueblo en los órganos diversos del poder» (M.-F. Rigaux: «Le statut épistémologique de la théorie des limites matérielles a l'exercice de la fonction constituante et ses incidences sur la théorie de la validité des systèmes normatifs», en *Droit et pouvoir* (Centre interuniversitaire de philosophie du droit, Bruselas, 1987, p. 300). En pleno debate sobre nacionalidades e identidades nacionales, el asunto es sangrientamente actual. El derecho de autodeterminación de los pueblos ha planteado un problema jurídicamente insoluble: ¿cómo se determina qué es un pueblo con derecho constituyente? Obieta, en su libro *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos* (Tecnos, Madrid, 1993), muestra que el asunto no es nada sencillo. Creemos que en pura lógica la única instancia con poder constituyente es la Humanidad. Es el límite del sistema de humanización. Y su poder tiene que ejercerlo en una Constitución Universal. Nos decidimos a proponerla como una solución a los problemas teóricos y prácticos de nuestra convivencia. Pero no se nos ocultaba la facilidad con que nuestra propuesta podía ser atacada.

En primer lugar, choca con el problema de la soberanía nacional. Es un tema conflictivo desde siempre. Kelsen sostuvo en su obra *Das problem der Souveranität* que el gran cambio que necesitamos exige eliminar de raíz el concepto de soberanía. Juan Antonio Carrillo Salcedo ha mostrado en *Soberanía de los Estados y Derechos Humanos en el Derecho Internacional contemporáneo* (Tecnos, Madrid, 1999) hasta qué punto los derechos humanos han cambiado radicalmente el significado de la soberanía estatal. Una de nosotros se embarcó en el confuso tema de los «crímenes contra la Humanidad». La historia de este concepto demuestra que las legislaciones nacionales resultan insuficientes para asegurar una convivencia pacífica y justa. Utilizó ampliamente la documentación presentada por M. Cherif Bassiouni en *Crimes against Humanity in International Criminal Law* (Martinus Nijhoff, Boston, 1992). Muy coherentemente, este mismo autor ha publicado *Derecho Penal Internacional. Proyecto de un Código Penal Internacional* (Tecnos, Madrid, 1984). Ambas cosas van unidas. Resultan muy estimulantes las obras de Mireille Delmas-Marty, una especialista en derecho comparado, que defiende la necesidad de volver a un «derecho común». Hemos manejado dos obras suyas: *Vers un droit commun de l'humanité* (Textuel, París, 1996), y *Pour un droit commun* (Seuil, París, 1994). Encontramos más razones para reclamar una Constitución Universal en las contradicciones entre el derecho a la soberanía y un posible derecho a la injerencia en los países que violan grave y sistemáticamente los derechos humanos. Es un tema endiablidamente complicado, pero que resulta imprescindible resolver. Los libros de Mario Bettati: *Le droit d'ingérence. Mutation de l'ordre international* (Odile Jacob, París, 1996), y de Consuelo Ramón Chornet: *¿Violencia necesaria? La intervención humanitaria en derecho internacional* (Trotta, Madrid, 1995) y *Terrorismo y respuesta de fuerza en el marco del derecho internacional* (Tirant lo Blanch, Valencia, 1992), muestran la complejidad, urgencia y actualidad del tema. Hay que recordar que la misma Carta de las Naciones Unidas va más allá de la soberanía nacional. En una declaración que se hizo famosa, Dag Hammarskjöld, secretario general de la ONU, proclamó que los objetivos que la Carta está destinada a salvaguardar «son más sagrados que la política de cualquier pueblo o de cualquier nación» (Declaración ante el Consejo de Seguridad, 31-10-1956, *Rev. ONU*, n.º 11, p. 13, 1956). Por otra parte, la globalización económica va a imponer cambios radicales en el derecho. Michel Villary estudió ya hace unos años los problemas de un «tercer derecho», un derecho transnacional, una *lex mercatoria* creada por particulares, en *El devenir del derecho internacional* (FCE, México, 1997). Algunas previsiones sobre los cambios impuestos por la nueva situación, en el libro coordinado por Juan Ramón Capella: *Transformaciones del derecho en la mundialización* (CGPJ, Madrid, 1999). Los trabajos para una Carta

de derechos europea, y para una futura Constitución avalan también la plausibilidad de nuestra propuesta.

Danilo Zolo critica la idea de instituciones políticas universales en *Cosmópolis. Perspectivas y riesgos de un gobierno mundial* (Paidós, Barcelona, 2000), que fue duramente criticado por Norberto Bobbio. A favor de una Constitución Universal están las obras de Robert A. Falk *Human Rights and State Sovereignty* (Holmes & Meier, Nueva York, 1981) y *On Human Governance: Towards a New Global Politics* (Polity Press, Cambridge, 1980). Samir Amin propugna instituciones políticas y económicas globales en *El capitalismo en la era de la globalización* (Paidós, Barcelona, 1999).

Así fue perfilándose el contenido de este libro. Un contenido arborescente, sin duda. Sólo quedaba precisar el estilo. Queríamos contar una historia dramática y conmovedora. Imitar, hablando de la genealogía de la moral y del derecho, lo que, hablando de la historia de América, hizo Neruda en su *Canto general...* (una de nosotros acaba de tirar al otro por la ventana por presuntuoso, así que el libro se acaba abruptamente).

NOTAS

I. EL GRAN RELATO

1. Anscombe, G. E. M.: «On brute facts», en *Analysis*, 1958 (1 S), n. 3, pp. 69 y ss.
2. Sófocles: *Antígona*, pp. 332-335.
3. Es la tesis defendida por Norbert Elias en *Die Gesellschaft der Individuen* (1987). Citamos por la traducción española: *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona, 1990. «La diferenciación funcional de las facultades psíquicas sólo tiene lugar en el ser humano cuando éste crece en un grupo, en una sociedad de individuos» (p. 51).
4. Robert Cover afirma que la ley no surgió para resolver los problemas de las venganzas salvajes, sino más bien como una extensión de la acción conjunta (*Narrative, Violence, and the Law*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1992; «Nomos and Narrative: The Supreme Court Term», *Harvard Law Review*, 97, 1983, pp. 4-68).
5. Roland, N.: *Antropología Jurídica*, Giuffré, Milano, 1992. Sobre las diferencias culturales en la solución de conflictos y la regulación de la violencia, puede verse Ross, M. H.: *La cultura del conflicto*, Paidós, Barcelona, 1995.
6. Lutz, C. A.: *Unnatural Emotions*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988.
7. Von Ihering, R.: *El fin en el derecho*, Comares, Granada, 2000, p.180.
8. La influencia social en la formación del comportamiento voluntario puede estudiarse en Marina, J. A.: *El misterio de la voluntad perdida*, Anagrama, Barcelona, 1998. «Al sostener que una persona es responsable y obrar en consecuencia podemos conducirla a que se desprenda de un rasgo indeseable; y esto es útil, independientemente de que el rasgo sea o no obra suya» (Gomberg, P.: «Free Will as Ultimate Responsibility», *American Philosophical Quarterly*, 15, p. 208).
9. Poirier, J.: «Ethnologie générale», en *Encyclopédie de la Pléiade*, n. 24, 1968.
10. Westermarck, E.: *Origin and Development of the Moral Ideas*, 2 vols., The Macmillan Company, Nueva York, 1906. 11. Turner lo ha estudiado en el pueblo ndembu (Zambia). Se trata del problema de la patrilinealidad o matrilinealidad. Los problemas producen una alta tasa de divorcios y grandes enfrentamientos locales. (Turner, V.: *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester University Press, Manchester, 1957.)
12. La referencia de la utopía al presente está bien explicada en Cabodevilla, J. M.: *Feria de utopías*, BAC, Madrid, 1974. Mattelart, A.: *Historia de la utopía planetaria*, Paidós, Barcelona, 2000. Nos hemos inspirado en la imagen de las ciudades felices del Renacimiento, sobre las que puede verse el libro de Moreno Chumillas: *Las ciudades ideales del siglo XVI*, Sensai, Barcelona, 1991. Y también en la figura de «la ciudad ausente». Cf. Blanco Martínez, R.: *La ciudad ausente. Utopía y utopismo en el*

pensamiento occidental, Akal, Madrid, 1999. Sartre lo expresó con su habitual claridad en *El ser y la nada*: «El día en que podemos concebir un estado de cosas diferentes, una nueva luz alumbraba nuestros problemas y nuestros sufrimientos y decidimos que son insoportables.»

13. Honneth señala dos tipos de lucha. Por intereses y por experiencias morales. «Lo que como interés colectivo deviene elemento conductor del conflicto no debe representar lo originario ni lo último, sino que de antemano debe haberse constituido en un horizonte de experiencia moral, en el que se incluyan pretensiones normativas de reconocimiento y respeto». (Honneth, A.: *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 196).

14. Lord Acton: *Ensayos sobre la libertad y el poder*, Unión Editorial, Madrid, 1999, p. 109.

15. Ernst Bloch ya señaló que el derecho natural se basaba en la imagen de una edad dorada, en *Derecho natural y dignidad humana*, Aguilar, Madrid, 1980.

16. Jacques Mourgeon se quejaba no hace mucho de que no existe una historia de las reivindicaciones de los derechos humanos, sino sólo «fragmentos de historia» (*Les droits de l'homme*, Puf, Colección «Que sais-je?», París, 7.^a ed., 1998). Peces-Barba también lo lamenta: «Pese a la importancia que tiene el análisis diacrónico para entender integralmente la formación de la idea de los derechos humanos, no existe hasta ahora en la bibliografía una obra con esa pretensión de construcción de hipótesis históricas generales» (Peces-Barba, G.: *Curso de derechos fundamentales*, Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, 1995, p. 53).

17. También podríamos haber dicho, como Fromm: «¿No existirá tal vez, junto a un deseo innato de libertad, un anhelo instintivo de sumisión?»; «Cuanto más alto se halla colocado en la escala zoológica tanto mayor es la flexibilidad de sus acciones y tanto menos completa es su adaptación estructural tal como se presenta en el momento de nacer» (*El miedo a la libertad*, Paidós, Buenos Aires, 1977, pp. 31 y 58).

18. Pérez Tapias, J. S.: *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 1995, p. 228 y ss. «Tiene sentido hablar de historias, en plural, para subrayar la variabilidad de trayectorias socioculturales [...] pero de hecho es innegable la tendencia civilizatoria a la convergencia.»

19. Bobbio, N.: *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991, p. 111.

20. Rousseau, D.: *Les libertés individuelles et la dignité de la personne humaine*, Montchrestien, París, 1998.

21. Cicerón: *De república*, I, i, 2; II, XXI, 37. Y Hales, presidente de la Corte Suprema inglesa en el siglo XVIII, le da la razón: «En lo tocante a las conveniencias e inconveniencias de la leyes, la dilatada experiencia descubre más de lo que de buenas a primeras pudiera posiblemente prever el más sabio consejo humano.» Es notable que en la Convención de Filadelfia de 1787, cuando se quería construir por primera vez una nación sobre los dictados de la razón, John Dickinson advirtiese que debían guiarse «no de la razón, sino de la experiencia» (Hayek, F. A.: *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1998, p. 249).

22. Platón: *Eutifron*, 7, b-d.

II. AVATARES DE LA FELICIDAD Y LA JUSTICIA

1. Los positivistas jurídicos como Kelsen y Ross negaron la relación entre justicia y derecho, precisamente porque consideraban que la justicia era una idea irracional, que no podía traerse científicamente. Kelsen escribe: «Desde el punto de vista del conocimiento racional, no existen más que intereses humanos y, por tanto, conflictos de intereses. La solución de estos conflictos puede encontrarse satisfaciendo un interés en detrimento del otro o mediante un compromiso entre los intereses en pugna. Es imposible demostrar que sólo una de las dos soluciones es justa» (Kelsen, H.: *¿Qué es Justicia?* Ariel, Barcelona, 1991, p. 59).

2. El mismo Kelsen escribe: «La búsqueda de la justicia es la eterna búsqueda de la felicidad humana. Es una finalidad que el hombre no puede encontrar por sí mismo y por ello la busca en la sociedad. La justicia es la felicidad social, garantizada por un orden social. En este sentido, Platón, identificando la justicia con la felicidad, sostiene que un hombre justo es feliz y un hombre injusto es infeliz. Evidentemente, la afirmación según la cual la justicia es la felicidad no es una respuesta definitiva, sino una forma de eludir el problema. Pues inmediatamente se plantea la siguiente cuestión: ¿Qué es la felicidad?» (*ibid.* p. 36).

3. Platón: *Leyes*, 683^a.

4. La distinción entre «felicidad subjetiva» y «felicidad objetiva» ha sido estudiada por Marina, J. A., en *Ética para náu-fragos*, Anagrama, 1995, pp. 154-170.

5. Gauchet, M.: *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, París, 1889, p. 193.

6. Schopenhauer, Bloch, Sartre y, sobre todo, Ricoeur han insistido en que la percepción de la ofensa, de la humillación o de la carencia son anteriores a la idea de justicia. Walzer escribe: «El significado primero de la igualdad es negativo; el igualitarismo en sus orígenes es una política abolicionista. Se orienta a eliminar no todas las diferencias sino únicamente una parte de ellas» (Walzer, M.: *Esferas de la justicia*, FCE, México, 1993, p. 10)

7. Job 10,18.

8. Wyss, D.: *Estructuras de la moral*, Gredos, Madrid, 1975, p. 323.

9. Es bien conocida la importancia que la idea de «reconocimiento» tiene en la obra de Hegel. Fukuyama ha divulgado la idea en su último libro, *La gran ruptura*, Ediciones B, Barcelona, 2000.

10. Ihering, R.: *El espíritu del Derecho Romano*, Comares, Granada, 1998.

11. La idea del *sum cuique*, «a cada uno lo suyo», es inmemorial. Ya Platón la menciona como una verdad transmitida desde largo tiempo atrás. Menciona a Simónides como autor, pero ya aparece mucho antes en Homero, *Odisea*, 14, 84.

12. Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, 2, 28.

13. Definición de persona de Zubiri. *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 553.

14. *La ley más antigua*. Textos legales sumerios, edición y traducción de Manuel Molina, Trotta, Madrid, 2000, p. 70.

15. *Ibid.*, pp. 51-52.

16. *Códigos legales de tradición babilónica*, edición y traducción de Joaquín Sanmartín, Trotta, 1999, pp. 63 y 70.

17. Rodríguez Adrados, F.: *Historia de la democracia*, Temas de Hoy, Madrid, 1997, pp. 67 y ss.

18. Marina, J. A., y López Penas, M.: *Diccionario de los sentimientos*, Anagrama, Barcelona, 1999, pp. 326 y ss. Godbout, J. T.: *El espíritu del don*, Siglo XXI, México, 1997.
19. Malinowski, B.: *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Ariel, Barcelona, 1991, cap. II.
20. Isaías 45, 12-13.
21. Parménides, 1, 28.
22. *Ibid.*, 8, 14.
23. Chuang-tzu. Nan-hua Chen-ching, 14 F. Tomado de la edición del *Tao Té-ching* publicada por Carmelo Elourdy, S. I., Estudios Onienses, Oña, 1961, p. 17.
24. Joaquín Sanmartín en su Introducción a *Códigos legales de tradición babilónica*, Trotta, Madrid, 1999, p. 40.
25. Digesto, 1, 1. De iustitia et iure, 1.
26. Por ejemplo, MacKinnon, C.: *Feminism Unmodified*, Harvard University Press, Cambridge, 1987; Chodorow, N.: *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, Berkeley, 1978; Gilligan, C.: *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge, 1987.
27. Congar, Y. M-J, recoge interesantes textos sobre la maternidad de Dios en *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona, 1983, pp. 588 y ss. Anécdota curiosa: en la Edad Media hubo una devoción a Cristo nuestra Madre. Cabssut, A.: *Une dévotion médiévale peu connue, la dévotion a «Jésus notre Mère»*, *Rev. Asc. et Myst.*, 25, 1949. El tema fue tratado por los escritores cistercienses -por ejemplo San Bernardo o Guillermo de San Thierry-, que hablan con frecuencia del abad como madre.
28. Jeremías 1, 17. 29. Miqueas 6, 8. 30. Nos ha interesado la teología de la liberación porque tenemos algunos puntos metodológicos en común. El sufrimiento humano como punto de partida, y la Ciudad feliz como punto de llegada. La teología de la liberación ha recuperado una bella noción cristiana -el Reino de Dios en la tierra que había sido suplantada en la teología académica por el Reino de Dios en el cielo. Una «suma teológica de la liberación»: *Mysterium liberationis*, dirigida por Ignacio Ellacuría y Ion Sobrino, 2 vols., Trotta, Madrid, 1990.
31. Carbasse, J-M.: *Introduction historique au droit pénal*, Puf, París, 1990, pp. 210 y ss.
32. Rodríguez Adrados, F.: *op. cit.*, nota 17, p. 168.
33. Schultz, F.: *Principios del Derecho Romano*, Civitas, Madrid, 1990, pp. 211-141.
34. *Libro de Mencio*, 6ª/3.
35. Wierzbicka, A.: *Emotions across Languages and Cultures. Diversity and Universals*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 293. Para los problemas de la comprensión intercultural es indispensable su obra *Semantics, Culture, and Cognition*, Oxford University Press, Nueva York, 1992.
36. VV. AA.: *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1999, p. 152.
37. Perelman, Ch.: *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1963.
38. Ha habido muchas críticas a este concepto de derecho, como por ejemplo la de Viley o la de Hayek. Ripert escribe: «Los derechos individuales se traducían antes por las libertades públicas; los derechos sociales sólo pueden estar asegurados por el abandono de alguna libertad» (*Les forces creatrices du droit*, L.G.D. J., París, 1955. p. 179).

39. En esta genealogía de la justicia hemos aprovechado las ideas expuestas por Bergson en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. La obra de Bergson puede considerarse una crítica *avant la lettre* de las teorías de Hayek. Éste lo explica todo mediante una evolución espontánea, es decir, producida por la acumulación de pequeños actos individuales. Bergson cree que esto sólo explica la moral social, pero no la moral abierta, que es obra de los grandes creadores morales. También hemos aprovechado la distinción de Agnes Heller entre justicia estática (la correcta aplicación de las leyes) y justicia dinámica (la que evalúa, critica o cambia las leyes), en *Más allá de la justicia*, Crítica, Barcelona, 1990. Cassese advierte que la lógica de los derechos humanos rompe la lógica de la reciprocidad, base del derecho internacional clásico (Cassese, A.: *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, Ariel, Barcelona, 1993, p. 233).

40. Raimon Panikkar al hablar de «metapolítica» relaciona también la felicidad con la justicia: «La felicidad es el criterio que nos permite darnos cuenta de si nos encaminamos o no por la vía de la justicia. Si no soy feliz, ello quiere decir que en algún lugar la justicia ha sido herida. Me permito recordar lo que nos dicen el *Dhammapada* (1,16) y el Evangelio (Mateo XXV, 29): solamente el hombre justo es feliz en este mundo y en el otro» (Panikkar, R.: *El espíritu de la política*, Península, Barcelona, 1999, p. 75).

III. LA INVENCION DE LAS NORMAS

1. Bonabeau, E., y Théránláz, G.: «Hormigas itinerantes», *Investigación y Ciencia*, mayo 2000, pp. 17-23.

2. De Waal, F.: *La política de los chimpancés*, Alianza, 1993. En su obra *Bien Natural* (Herder, Barcelona, 1997) expone las condiciones para la evolución de la moralidad, que ya se dan en los primates superiores: 1) Dependencia del grupo, 2) apoyo mutuo, 3) conflictos internos. Los problemas se resuelven mediante un equilibrio entre los intereses individuales y los colectivos. La noción de altruismo recíproco fue elaborada, hasta donde sabemos, en primer lugar por R. L. Trivers: «The evolución of reciprocal altruism», *Quarterly Review of Biology*, 46, 1971, pp. 35-57.

3. Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid 1987, p. 35.

4. Platón: *Gorgias*, 483-484.

5. Harris, M.: *Introducción a la antropología general*, Alianza, Madrid, 1993, p. 385. Gertrude Dole ha estudiado el procedimiento entre los indios kuikuru del Brasil. Cree que los chamanes se limitan a «formular y expresar la voluntad del pueblo», que previamente han sondeado. De ahí proviene su autoridad, de que adorna la opinión de la mayoría con un halo sobrenatural. (Dole, G.: «Anarchy Without Chaos: Alternatives to Political Authority Among the Kui-Kuru», en Swartz, M. J., y Turner, V. W. (eds.): *Political Anthropology*, Aldine, Chicago, 1966.

6. Los datos sobre las predicciones del fin del mundo los tomamos del libro de Harold Bloom: *La religión en los Estados Unidos*, FCE, México, 1994. Tomamos el concepto de «inmunitización» de Hans Albert: *Das elend der Theologie Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng*, Hoffman und Campe, 1979. En las sociedades primitivas se da con frecuencia este procedimiento. Horton, R.: «African Traditional Thought and Western Science», en Wilson, B. R.: *Rationality*, Blackwell, Oxford, 1970.

7. Maine, H. S.: *El derecho antiguo* (ed. original 1861), Civitas, Madrid, 1993, vol. 1, p. 27.

8. Brandt, R. B.: *Teoría ética*, Alianza, Madrid, 1982, p. 137.
9. Rouland, N.: *Antropología jurídica*, Giuffrè, Milán 1992 (hemos manejado la edición italiana del original francés de 1988).
10. Evans-Pritchard, E. E.: *Los nuer*, Anagrama, Barcelona 1977.
11. La documentación antropológica sobre la venganza está tomada de la obra colectiva dirigida por Raymond Verdier: *La vengeance. La vengeance dans les sociétés extra occidentales*, Editions Cujas, París, 3 vols.
12. Marina, J. A.: «Genealogy of Morality and Law», *Journal international of ethic*, Kluwer, Dordrecht, 2000.
13. Decugis, H.: *Les etapes du droit. Des origines á nos jours*, Recuil-Sirey, París, 1942.
14. Lipovetski, G.: *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1986, p. 175.
15. Tomamos este texto de Ortega, que hace un agudo comentario en *El espectador, Obras Completas*, Alianza-Revista de Occidente, Madrid, 1983, vol. 11, p. 423.
16. Marcic escribe: «Pensar el derecho es comienzo y fundamento de la reflexión sobre la realidad del mundo [...] es comienzo y fundamento de la filosofía.» «La filosofía, como el resto de las ciencias, ha tomado lecciones de la jurisprudencia y de las ciencias políticas, de ellas ha adquirido su instrumental, de ellas ha aprendido la estructura del planteamiento y de la solución de los problemas. Toda la cultura está impregnada por el derecho» (Marcic, R.: *Rechtsphilosophie*, Freiburg/Br., 1969, p. 43). Broekman, J. M.: *Derecho y antropología*, Civitas, 1993, p. 147.
17. Pospisil, L.: *Anthropology of Law. A Comparative Theory*, Harper and Row, Nueva York, 1971.
18. Rasmussen, K.: *The Intellectual Culture of the Iglutik Eskimos*, informe de la 5.^a expedición, 1921-1924, Glydendal, Copenhagen, vol. 7, n.º 1, p. 231.
19. Bloch, M.: *Les rois thaumaturges*, nueva ed. París, 1983, una de las grandes obras históricas del siglo pasado. «El milagro regio», dice, «era sobre todo la expresión de una particular concepción del poder político supremo.»
20. Carbasse, J-M.: *Introduction historique au droit pénal*, Puf, París, 1990, p. 14.
21. Margadant, G.: *Derecho japonés actual*, FCE, México, 1993, p. 19.
22. Joaquín Sanmartín, en el prólogo a *Códigos legales de tradición babilónica*, Trotta, Madrid, 1999, p. 39.
23. Weber, M.: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, Madrid, 1998, vol. I, p. 305.
24. Schacht, J.: *An Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press, Oxford, 1964.
25. Ben Achour, R.: «Los derechos humanos de la mujer desde la perspectiva jurídica musulmana comparada con la occidental», en Marzal, A. (ed.): *Derechos humanos del migrante, de la mujer en el islam, de injerencia internacional y complejidad del sujeto*, Bosch, Barcelona, 1999, pp. 43-64.
26. Osborne, R.: *La formación de Grecia. 1200-479 a. C.*, Crítica, Barcelona, 1998, p. 222.
27. Rodríguez Adrados, F.: *Historia de la democracia*, Temas de Hoy, Madrid, 1997, p. 64.

IV. LA LUCHA CONTRA LA ESCLAVITUD

1. Reivindicar significa: «Recuperar un derecho. Reclamar o defender alguien cierto derecho de que ha sido o está amenazado de ser desposeído» (María Moliner). Es adaptación del término jurídico latino *reivindicatio*, «reclamación de una cosa». Designa la acción legal de un propietario que reclama la posesión de su propiedad y, sobre todo en los siglos XVII y XVIII, la acción de un juez que defiende su competencia para juzgar un asunto. El paso a la significación «acción de reclamar lo que se considera un derecho» está documentado en los socialistas de mediados del XIX, por ejemplo Proudhon.

2. Esta división sólo puede mantenerse a efectos expositivos. No se pueden contar las historias separadas, porque todas van entremezcladas. Es una prueba más de que los derechos están íntimamente relacionados. ¿Qué es la democracia, un triunfo de la igualdad, de la libertad o de la seguridad?

3. Thornton, J.: *African and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 1.

4. Los antropólogos subrayan que en África la mayor parte de las personas tienen un «ego grupal», que guía a los individuos eficazmente dentro de su medio cultural, pero los deja sin defensa en entornos no familiares. Cf. Yuet-Ting, L. McCauley, C. R., y Draguns, J. G. (eds.): *Personality and Person perception across cultures*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, 1999.

5. Patterson, O., y Dockers, P.: *Slavery and Social Death: a comparative Study*, Cambridge, Massachusetts, Londres, 1982. 6. Thomas, H.: *La trata de esclavos*, Planeta, Barcelona, 1998, p. 13.

7. Aristóteles: *Política*, 1254b.

8. Sobre la Controversia de Valladolid, cf. Hanke, L.: *La humanidad una*, FCE, México, 1985. Cf. también Dumont, J.: *El amanecer de los derechos del hombre*, Encuentro, Madrid, 1997, muy crítico con Las Casas. Con un enfoque más amplio, el libro de Antonio-Enrique Pérez Luño *La polémica del Nuevo Mundo*, Trotta, Madrid, 1992.

9. Martineau, H.: *Society in America*, 2 vols. Londres, 1837, vol. 1, p. 371.

10. Thomas, H.: *ibid*, p. 56

11. Arias Ramos, J., y Arias Bonet, J. A.: *Derecho Romano I*, Editoriales de Derecho Reunidas, Madrid, 1991, p. 65. 12. Phillips, W. D.: *La esclavitud desde la época romana hasta los inicios del comercio trasatlántico*. Siglo XXI, Madrid, 1989, p.31

13. Bradley, K.: *Esclavitud y sociedad en Roma*, Península, Barcelona, 1998, p. 23.

14. Markoff, J.: *Olas de democracia*, Tecnos, Madrid, 1999, p.44.

15. Davis, D. B.: *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1873*, Cornell University Press, Ithaca, 1975, pp. 213-221.

16. Zeldin, T.: *Historia íntima de la Humanidad*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 324-326.

17. Aptheker, H.: *Las revueltas de los esclavos negros norteamericanos*, Siglo XXI, Madrid, 1978, p. 406.

18. Sobre el *Code noir* hay dos trabajos interesantes de orientación diferente. Desde un punto de vista social, Salas Molins, L.: *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, Puf, París, 1987. Desde un punto de vista jurídico: Hesse, S-P.: «Le Code noir: de l'homme et de l'esclavage», Actas del Coloquio Internacional de Nantes, 1985, Nantes, 1988, t. 2.

19. Citado en Breteau, J., y Lancelin, M.: *Des chaînes à la liberté*, Apogée, París, 1998, pp. 149-151.
20. Leclerq, J.: *Derechos y deberes del hombre*, Herder, Barcelona, 1965, p. 145.
21. Sobre la ascendencia tanto cristiana como deísta e ilustrado-asónica del concepto de *fraternité* en la célebre tríada de la revolución francesa, cf. Furet, F., y Ozouf, M.: *Dictionnaire critique de la Révolution française*, París, 1988
22. Anti-Slavery International, Thomas Clarkson Houses, The Stableyard, Broomgrove Road, London SW9 9t1.
23. Christian Solidarity International, CH-8122 Binz, Suiza.

V. LA LUCHA POR LA DEMOCRACIA

1. Heródoto, VI, 11.
2. Esquilo, *Los persas*, 242.
3. Lisias 11, *Contra Eratóstenes*, 33.
4. Pseudo Jenofonte, *Constitución de Atenas*, 8.
5. Tucídides, VII, 69. Domenico Musti estudia con mucho detenimiento la separación del espacio privado y el espacio público en la democracia ateniense, en su libro *Demokratía. Orígenes de una idea*. Alianza, Madrid, 2000.
6. Heródoto, VII, 104. 7. Píndaro, Fr.169, 1.
8. Cicerón: *Pro Cluentio*, 53. «*Ómnes legum servi sumus ut liberum esse possimus.* »
9. Montesquieu: *El espíritu de las leyes*, XXVI, 20.
10. Voltaire: «*La liberté consiste à ne dépendre que des lois*», *Pensées sur le gouvernement*, O. C. Garnier, XXIII, 526.
11. Rousseau, J.-J.: *Lettes écrites de la montagne*, VII.
12. Heródoto: 111, 80; 111, 142.
13. Rodríguez Adrados, F.: *Historia de la democracia*, Temas de Hoy, Madrid, 1997, p. 134. Una obra que recomendamos vivamente.
14. Lord Acton: *Ensayos sobre la libertad y el poder*, Unión Editorial, Madrid, 1999, p. 67.
15. Huntington, S. P.: *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX*. Paidós, Barcelona, 1998. Bingham Powell, G.: «*Liberal Democracies*», en *Encyclopedia of Government and Politics*, vol. 1, Routledge, Londres, 1992. *Informe sobre el desarrollo humano 2000*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Mundi-Prensa, Madrid, 2000, p. 38.
16. Del Águila, R.: «*El centauro transmoderno: liberalismo y democracia en la democracia liberal*», en Vallespín, F. (ed.): *Historia de la teoría política*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 549 y ss.
17. Ortega, J.: «*Notas del vago estío*», en *El Espectador, Obras Completas*, Alianza, Madrid, 1983, pp. 424 y ss. Nos ha alegrado comprobar que Hayek se refiere a este texto cuando estudia la distinción entre liberalismo y democracia en la página 142 del libro que citamos en la nota siguiente.
18. Hayek, F. A.: *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1998, p. 216.

19. La psicología cultural está enfatizando, a nuestro juicio excesivamente, la influencia de la cultura en las estructuras psicológicas, diluyendo todo carácter universal. Cf. Shweder, A. R.: *Thinking Through Cultures*, Harvard University Press, Cambridge, 1991, pp. 113 y ss. Un resumen de las actuales tendencias en Marina, J. A., art. «Sicología cultural», en la *Enciclopedia Larousse*, Suplemento 11, Planeta, Barcelona, 1999.

20. Lord Acton, muy inglés, dice: «El ejemplo de la nación hebrea trazó las líneas paralelas según las cuales se ha logrado toda libertad: la doctrina de la tradición nacional y la doctrina de la ley superior (es decir, el principio de que todas las autoridades políticas deben ser juzgadas y reformadas de acuerdo con un código no establecido por los hombres)» (*op. cit.*, p. 60).

21. En 1610 son quemados en París *De rege et regis institutione*, de Mariana, y el *Tractatus de potestate Summi Pontifzicis in temporalibus*, de Belarmino; y en 1614, la *Defensio fidei*, de Suárez. Y lo mismo en Londres. Jacobo 1 escribió su apología del derecho de los reyes, Suárez le refuta por orden del papa Pablo V, y Jacobo 1 manda quemar este escrito delante de la iglesia de San Pablo. Cf. De Jouvenel, B.: *Sobre el poder*, Unión Editorial, Madrid, 1998, pp. 81 y ss.

22. Hayek, F. A.: *ibid.*, p. 216. Cita la opinión de B. Rehfeldt: «La invención del poder legislativo es tal vez la de mayores consecuencias de cuantas se han hecho -más trascendental incluso que la invención del fuego o de la pólvora- porque es la que más ha contribuido a poner el destino del hombre en sus propias manos» (*Die Wurzeln des Rechtes*, Berlín, 1951, p. 67). 23. Hayek, F. A.: *ibid.*, p. 249

24. Elliot, J. (ed.): *The Debates in the Several State Conventions, on the Adoption of the Federal Constitution*, Washington, 1863, vol. 11, p. 436.

25. Austin, J.: *The Province of Jurisprudence Determined*, Londres, 1954, p. 254. Cf. el estupendo estudio de Ernesto Garzón Valdés sobre las limitaciones jurídicas del soberano, en su libro *Derecho, ética y política*, CEC, 1993, pp. 181 y ss.

26. De Jouvenel, B.: *Sobre el poder*, Unión Editorial, Madrid, 1998, pp. 77 y ss.

VI. LUCHA POR LA LIBERTAD DE CONCIENCIA

1. El último proceso por judaizante se llevó a cabo en 1818, en Córdoba. (Kamen, H.: *La inquisición española*. Crítica, Barcelona, 1999, p. 29 l.)

2. Llamazares, D.: *Derecho de la libertad de conciencia*, Civitas, Madrid, 1997.

3. *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, BAC, Madrid, 1965, pp. 679 y ss.

4. Sudhir Kakar, en su obra *The Inner World* (Oxford University Press, Delhi, 1978, p. 86) escribe, a propósito de la crianza de los niños indios: «El anhelo de la presencia confir matoria del ser amado es la modalidad dominante de las relaciones sociales en la India, especialmente en la familia extensa.» Consecuencia de esta necesidad es la dificultad para tomar decisiones por sí solos. «A lo largo de sus vidas, los hindúes normalmente dependen del apoyo ajeno para solventar las exigencias que impone el mundo exterior.»

5. *Antígona*, 852-5.

6. Mead, M.: *Sexo y temperamento*, Paidós, México, 1990. La obra de Mead ha sido muy criticada por algunos antropólogos, pero no podemos entrar en esa discusión.
7. Fromm, E.: *El miedo a la libertad*, Paidós, Buenos Aires, 1977.
8. 1 Macabeos 1
9. Menéndez y Pelayo, M.: *Historia de los heterodoxos españoles*, Edición nacional de las O.C., CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), 1947, Madrid, vol. 111, p. 378.
10. Cuando en 1525 Felipe de Hesse reprime a los campesinos en Frankenhausen, Lutero comentó: «Para Dios es una pequeñez suprimir a un puñado de campesinos, cuando Él ahogó al mundo entero con una inundación.»
11. Lord Acton: «Todo partido religioso, si está en contradicción con un sistema generalmente aceptado o protegido por la ley, debe, necesariamente y desde el primer momento de su aparición, defender la idea de que la conciencia es libre» (*Ensayos sobre la libertad y el poder*, Unión Editorial, Madrid, 1999, p. 118).
12. El islam nació como un pacto de paz. Los 360 dioses de la Ka'aba que expresaban la libertad de pensar desaparecían y a cambio Alá garantizaba la paz y la seguridad en la ciudad. El artículo 18 de la Declaración de los derechos humanos que habla de la libertad de creencias es la vuelta a la *Yahiliyya*, al preislamismo. Mernissi, F.: p. 122.
13. Kamen, H.: *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Alianza, Madrid, 1987, p. 104.
14. Peces-Barba, G.: «El edicto de Nantes», en PecesBarba, G., y Fernández, E.: *Historia de los derechos fundamentales*, Dykinson, Madrid, 1998, pp. 685-712.
15. Celador Angón, O.: *Religión y derechos humanos*, en prensa.
16. Sobre la libertad de expresión, tan estrechamente relacionada con la libertad de conciencia, Ansuátegui, F. J.: *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, Universidad Carlos 111, Madrid, 1994.

VII. LA LUCHA POR LA IGUALDAD DE LA MUJER

1. Maine, H. S.: *El derecho antiguo*, Civitas, 1993, ed. facsímil de la edición de 1893, I, p. 97.
2. Johann Jacob Bachofen, jurista suizo, apasionado de la filosofía y antropólogo aficionado, publicó en 1861 un libro que causó sensación: *Das Mutterrecht, El derecho materno*, que llevaba como subtítulo: «Investigación sobre la ginecocracia del mundo antiguo, según su naturaleza religiosa y jurídica.» Para este capítulo hemos utilizado asiduamente la *Historia de las mujeres*, dirigida por Georges Duby y Michelle Perrot, Taurus, Madrid, 1991. Anderson, B. S., y Ziusser, J. P.: *Historia de las mujeres: una historia propia*, 2 vols., Crítica, Barcelona, 1991.
3. Maine, H. S.: *ibid.*, p. 108.
4. Cf. De Castro y Bravo, F.: «La ley 22 de julio de 1972 y el art. 321 del Código Civil», ADC (Anuario de Derecho Civil) 1972, p. 327. Lacruz Berdejo, J. L.: *El nuevo derecho de la mujer casada*, Cuadernos Civitas, Madrid, 1975. Bercovitz, R.: *Derecho de la persona*, Montecorvo, Madrid, 1976. *Código Civil*, comentado por Santos Briz, RDP (Rev. D.º Privado), Madrid, 1965.
5. Sen, A.: «More than 100 million women are missing», en *New York Review of Books*, 20-12-1990.

6. United Nations reporta *The world's Wmen, trends ans statics 1970-1990*, United Nations Publications, Nueva York, 1991,p. 81.
7. Delumeau, J.: *El miedo en Occidente*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 471-532.
8. Shweder, R. A.: *Thinking through Cultures*, Harvard University Press, Cambridge, 1991, p. 262.
9. Aubert, J. M.: *La Femme, Antífeminisme et christíanisme*, París, 1975, p. 120.
10. Citado por Delumeau, p. 483.
11. Tomás de Aquino: *Contra gentes*, III, 123. «La mujer es un macho incompleto», *Sum. Theo.* I, q.99, a.2; «No tienen sensatez suficiente (*rubor mentis*) para resistir la concupiscencia», *ibid.*, 2-2, q.149, a.4.
12. Hirschon, R.: «Open Body/Closed Space: The Transformation of Female Sexuality», en Ardener, S. (ed.): *Defining Females. The Nature of Women in Society* Berg, Oxford/ Providence, 1992, p. 68.
13. Philpot, C. L., Brooks, G. R., Lusterman, D. D., y Nutt, R. L.: *Bridging Separate Gender World*, American Psychological Association, Washington, 1997.
14. Assaad, M. B.: «Female circumcission in Egipt: Social Implications, Current Research and Prospect for Changes», pp. 3-16: citado en VV. AA.: *La mutilación genital femenina y los derechos humanos*, Edai, Madrid, 1999, p. 27.
15. Díez Celaya, R.: *La mujer en el mundo*, Acento, Madrid, 1997. El tema de la definición de la «esencia femenina» está en el fondo de todo el debate sexo/género. Cf. Spelman, E. V.: *Inessential woman: Problems of exclusion in feminist thought*, Boston, Beacon. Desde un punto de vista intercultural como el que nos interesa en este libro: Di Leonardo, M. (ed.): *Gender at the Crossroads of Knowledge. Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, University of California Press, Berkeley, 1991. El título es muy expresivo. En efecto, el problema del género está en la encrucijada del conocimiento.
16. Phillips, A.: «¿Deben las feministas abandonar la democracia liberal?», en Castells, C.: *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 89.
17. Forner, P. S.: *Organized Labor and the Black Worker 1619-1973*, International Publisher, Nueva York, 1974, X.
18. Capel, R. M.: *El sufragio femenino en la 2.a República española*, Horas y Horas, Madrid, 1992.
19. Papanek, H.: «To each less than she needs, from each more she can do: Allocations, entitlements, and values», en Tinker, I. (comp.): *Women and Wrld development*, Oxford University Press, Nueva York, 1990.

VIII. LA LUCHA CONTRA LA DISCRIMINACIÓN RACIAL

1. Sobre los prejuicios puede verse el libro ya clásico de Gordon W. Allport: *La naturaleza del prejuicio*, Eudeba, Buenos Aires, 1963. Heinz, P.: *Los prejuicios sociales*, Tecnos, Ma drid, 1968. Es importante el libro -muy citado y poco leíddirigido por Adorno, Frenkel-Brunswick, Levinson y Sandfors: *La personalidad autoritaria*, Proyección, Buenos Aires, 1965, Una revisión de los estudios sobre racismo en Wieviorka, M.: *El espacio del racismo*, Paidós, Barcelona, 1992.
2. Oliver, R., y Fage, J. D.: *Breve historia de África*, Alianza, Madrid, 1972, p. 179.
3. Oliveres, P.: *Nelson Mandela*, Planeta, 1995.

4. Ki-Zerbo, M. J.: *Histoire de l'Afrique noire. D hier á demain*, t. II, Haier, París, 1972.
5. Combesque, M. A.: *Introduction aux Droits de l'Homme*, Syros, París, 1998, p. 50. Cassese, A.: *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, Ariel, Barcelona, 1993, pp. 169-183.
6. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo: *Informe sobre desarrollo humano 2000*, Mundi-Prensa, Madrid, 2000.
7. Jones, M. A.: *The Limits of Liberty. American History 1607-1992*, Oxford University Press, Oxford, 1995, pp. 248 y ss.
8. Washington, B. T.: *Ascenso desde la esclavitud*, Universidad de León, León, 1999.
9. Sobre Du Bois y su influencia, el libro de Arthur Herman: *La idea de decadencia en la historia occidental*, Andrés Bello, Barcelona, 1998, pp. 149 y ss.
10. Parks, R.: *Quiet Strength*, Zondervan Publishing House, 1994. Viking acaba de publicar una biografía escrita por Douglas Brinkley.
11. King, M. L.: *La fuerza de amar*, Argós, Barcelona, 1978, p. 77.
12. Dés, M.: *Protagonistas de la Historia*, Difusora Internacional, Barcelona, 1989, vol. 11, p. 627.
13. Combesque, M. A.: *ibid*, p. 134. 14. *El País*, 28-1-2000.
15. King, M. L.: *ibid*, p. 41. La Universidad de León, en su estupenda colección «Taller de Estudios Norteamericanos», ha publicado en edición bilingüe los más importantes discursos de King.

IX. LA LUCHA CONTRA LA ARBITRARIEDAD JURÍDICA

1. *El espíritu de las leyes*, XII, 2. Citamos por la preciosa traducción hecha por un discreto «Don M. V. M., licenciado» publicada en Madrid, en la imprenta de Sancha, en 1821, vol. 1, p.290.
2. Mauss, M.: *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 226. «Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo», *Année Sociologique*, 1904-1905, IX, pp. 39 y ss.
3. Carbasse, J. M.: *Introduction historique au droit penal*, Puf, París, p. 86.
4. Font Rius: *Cartas de franquicias de Cataluña*, n.º 79.
5. Tabori, P.: *Historia de la estupidez humana*, Edición Siglo XX, Buenos Aires, 1969, p. 183. Los juicios a animales estaban motivados por un deseo de reparación y un deseo de ejemplaridad. En 1460, en Aigues-Mortes, un individuo es detenido por haber mantenido relaciones sexuales con una asna. Ambos son condenados al fuego, pero el animal muere antes de la ejecución. Se la sustituye por otra asna, que sufre el suplicio en lugar de la primera (Balincourt, E.: «Budget de la viguerie d'Aigues-Mortes au XV siècle», *Mem. Acad. Nimes*, 1885, pp. 103-104.
6. Weber, M.: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, Madrid, 1998, vol. I, p. 302.
7. Kelsen, H.: «El Derecho como técnica social específica», en *¿Qué es la justicia?* Ariel, Barcelona, 1991, p. 175.
8. Relación de Michoacan, 111, 8; cf. 111,12 citado en el libro de Todorov, T.: *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, Madrid, 1998 p. 73.

9. «Es muy probable que el hecho de creer que se tiene libre albedrío sea una de las condiciones necesarias para tener libre albedrío» (Dennet, D.: *La libertad de acción*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 191). Marina, J. A.: *El misterio de la voluntad perdida*, Anagrama, Barcelona, 1998.

10. La teoría penal reconoce ahora muchas variedades de conductas. Hay conductas dolosas, voluntariamente dirigidas. Otras son meramente imprudentes. Otras veces se es culpable por omisión. A veces, el crimen es sólo una tentativa de crimen. Y otras veces no se es autor sino sólo partícipe o cooperante. El principio de legalidad se expresa, en su aspecto formal, con el aforismo *nullum crimen, nulla poena sine lege*, procedente, pese a su formulación latina, de Feuerbach, quien vino a reflejar y precisar una de las conquistas centrales de la Revolución francesa (artículo 8 de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano). Mir Puig, S.: *Derecho Penal*, 5.a ed., Barcelona, 1998, p. 75.

11. Latorre, A.: *Introducción al Derecho*, Ariel, Barcelona, 1985, p.37.

12. Ran, E.: «Le juge et le sorcier», en *Études africaines*, 1957, 304-319; 1958, 181-206. Sobre la ordalía en la actualidad, Retel-Laurentin, A.: *Sorcellerie et ordalies; l'épreuve du poison en Afrique noire*, París, 1974.

13. Vázquez Sotelo, J. L.: *La presunción de inocencia del imputado e íntima convicción del Tribunal*, Bosch, Barcelona, 1934, estudia las siguientes instituciones procesales destinadas

a lograr la confesión del reo: la prisión, la indagación, la confesión con cargos y reconveniones, el tormento.

14. Suárez de Paz, *Práctica criminalis*, 1780; y *Praxis eclesiásticas y seculares*, citadas por Vázquez Sotelo, pp. 56-57.

15. Tomás y Valiente, F.: *La tortura judicial en España*, Crítica, Madrid, 2000, pp. 21 y ss.

16. Peters, E.: *La tortura*, Alianza, 1987, p. 243. 17. Tomás y Valiente, F.: *Ibid.*, p. 141.

X. LA REIVINDICACIÓN DE LA FRATERNIDAD

1. Gauchet, M.: *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, París, 1989, p. 90.

2. Disposición de principio, penúltimo apartado del Título 1. 3. Haberle, P.: *Libertad, Igualdad, Fraternidad. 1789 como historia, actualidad y futuro del Estado constitucional*, Trotta, Madrid, 1998, p. 62. Radhakrisnan y Raju, P.T.: *El concepto del hombre*, FCE, México, 1964, p. 394.

4. Lipovetsky ha descrito así la situación: «La aspiración a la felicidad, al disfrute privado, produce la exigencia de depender menos de los otros, de ser dueño de sí mismo, de decidir cómo conducir la propia vida, de vivir para uno mismo», «Es~ pace privé, espace public á l'âge postmoderne», en *Citoyenneté et urbanité*, Esprit, París, 1991, pp. 105 y ss.

5. Cicerón: *De Officiis*, I, IV. 6. Cicerón, *De Legibus*, 1, 12.

7. Finkielkraut, A.: *La humanidad perdida*, Anagrama, Barcelona, 1998, p. 13.

8. Durán, D.: *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, Porrúa, México, 1967, 111, 28.

9. Eibl-Eibesfeldt, I.: *Biología del comportamiento humano*, Madrid, 1993, pp. 451-464. Ya el hombre del paleolítico competía bélicamente con sus semejantes por la posesión de territorios de caza y recolección. «En ningún momento de la historia hubo una Edad de Oro de la Paz» (Wright, Q.: *A Study of War*, Chicago University of Chicago Press, 1965, p. 22).
10. Abati, F. G.: *Los himba*, Amarú Ediciones, Salamanca, 1992, p. 100.
11. Sebreli, J. J.: *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Ariel, Barcelona, 1992, p. 62.
12. Legros, R.: *L'idée d'humanité*, Grasset, París, 1990.
13. Heller, A.: *Teoría de los sentimientos*, Fontamara, Barcelona, 1982, pp. 29 y ss. Distingue entre una «esencia muda de la especie humana» y una «esencia culturalmente creada». Prolonga la idea relacional de la esencia humana defendida por Marx.
14. Marina, J. A., y López Penas, M.: *Diccionario de los sentimientos*, Anagrama, Barcelona, 1999.
15. Rousseau, J. J.: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 1980, p. 198. El amor a sí mismo y la piedad son temas claves en Rousseau. De ambos sentimientos nacen las reglas del derecho natural, Rousseau, J. J.: «Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres», en *Escritos de combate*, Alfaguara, Barcelona, 1979, p. 171.
16. Levi, P.: *Si esto es un hombre*, Muchnik Editores, Barcelona, 1987.
17. Rorty, R., en *De los derechos humanos*, prólogo de J. González Amuchástegui, Trotta, Madrid, 1998, p. 118.
18. Convención de La Haya, 1907, Preámbulo, par. 8.
19. Blanc Altemir, A.: *La violación de los derechos humanos fundamentales como crimen internacional*, Bosch, Barcelona, 1990.
20. Bassiouni, M. C.: *Crimes against Humanity in International Criminal Law*, Martinus Nijhoff, Boston, 1992, p. 1.
21. Aronneau, E.: *Le crime contre l'humanité*, Dalloz, París, 1961.
22. Ignatieff, M.: *El honor del guerrero. Guerra ética y conciencia moderna*, Taurus, Madrid, 1992.
23. Programa para el Desarrollo: *Informe sobre el desarrollo humano 2000*, Mundi-Prensa, Madrid, 2000, pp. 5 ss.
24. Foucault, M.: *Dits et écrits*, Gallimard, París, 1994, vol. IV.
25. Rifkin, J.: *El fin del trabajo*, Paidós, Barcelona 1996.
- XI. DOS MOMENTOS ESTELARES
1. En Rials. (ed.): *La déclaration de 1789*, Puf, París, 1988, pp. 143-150.
2. Von Rotteck, C.: *Allgemeine Geschichte vom der historischen Kenntnis bis auf unsere Zeit* IX, 1834, p. 19; citado por Haberle.
3. Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Alianza, Madrid, 1994.
4. Gauchet, M.: *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, París, 1989, p. V.
5. *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen, présentée par Stéphane Rials*, Hachette, París, 1988, p. 200.
6. *Le Point du Jour*, n.º 43, vol. II, p. 20.
7. Marina, J. A.: *Crónicas de la ultramodernidad*, Anagrama, Barcelona, 2000.
8. *Journal des États généraux*, t. III, pp. 79-80.
9. Tocqueville, A.: *L'Ancien Régime et la Révolution*, Gallimard, París, 1952, vol. I, p. 62.

10. Wartel, J-B.: *Projet de déclaration des droits de l'homme, remis á M. le Président de l'Assemblée nationale le 8 août.*

11. «El hombre de los derechos del hombre», dice Gauchet, «surge de la secesión divina, que le deja en soledad de origen delante de un universo vacante donde puede desplegar sus poderes.» Gauchet, *op. cit.* p. 17.

12. Las distintas versiones y discusiones fueron publicadas en *Esprit*, n.º 1-6 (diciembre 1944-mayo 1945). Se titulaba *Declaración de los derechos de las personas y las comunidades.*

13. Los textos de esta consulta están publicados en VV. AA.: *Los derechos del hombre*, Laia, Barcelona, 1976.

14. Sobre la elaboración de la Declaración, Verdoodt, A.: *Naissance et signification de la Déclaration Universelle des droits de l'homme*, Nauwelerts, París-Lovaina, 1964. Una breve historia de la Declaración, en el precioso librito de Carrillo Salcedo: *Dignidad frente a barbarie*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 46 y ss. Y en Cassese, A.: *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, Ariel, Barcelona, 1993, pp. 31 y ss.

15. De Esteban, J.: *Curso de Derecho Constitucional*, Universidad Complutense, Madrid, 1998, vol. I, p. 162.

16. Sobre René Cassin puede leerse el libro de Éric Pateyron, *La contribution française á la rédaction de la Déclaration universelle des droits de l'homme*, La Documentation Française, París, 1998.

17. En Grecia, el artículo 2 de la Constitución de 1975 declara que «el respeto y protección del valor humano constituyen la obligación primordial de la República». El Consejo Constitucional francés admite que, aunque no se diga en la Constitución, el principio de la dignidad es la piedra filosofal de los derechos fundamentales. La Constitución de Tailandia de 1997 establece que la «dignidad humana» es la base de los derechos humanos. La del Perú (1979) reconoce los derechos «que derivan de la dignidad del hombre».

18. Sánchez Agesta: *Sistema político de la Constitución española de 1978*, Editora Nacional, Madrid, 1981, p. 23.

19. Maritain, J.: *El hombre y el Estado*, Editorial Guillermo Kraft, Buenos Aires, 1952, p. 94.

20. Maritain, J.: *Ibid.*, p. 97.

21. Furet, F.: *Marx y la Revolución francesa*, FCE, México, 1992.

22. MacIntyre, A.: *Después de la virtud*, Crítica, 1991.

XII. OTRAS SOLUCIONES

1. John Humphrey, entonces director de la United Nations Division of Human Rights, proporcionó a la Comisión materiales multiculturales. Cf. E/CN. 4/30 (Nov 12/47). Albert Verdoodt estudia la documentación que manejó la Comisión en su libro *Naissance et signification de la Déclaration Universal des droits de l'homme*, Nauwelaerts, París-Lovaina, 1964.

2. Fukuyama, F.: *El fin de la historia*, Planeta, Barcelona, 1992.

3. Devall, B., y Sessions, G.: *Deep Ecology*, G. M. Smith, Salt Lake City, 1992, p. 66.

4. Tomamos las citas de Jackson y de Sontag de Herman, A.: *La idea de decadencia en la historia occidental*, Andrés Bello, Barcelona, 1998, pp. 364-365.

5. Huntington, S. P.: *El choque de civilizaciones*, Paidós, Barcelona, 1997.
6. An-Na'im, A.: «Problems and Prospects of Universal Cultural Legitimacy for Human Rights», en An-Na'im, A., y Deng, F. (eds.): *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives*, Brooking Institution, Washington, 1990.
7. Cf. Huntington, S. P.: *El choque de civilizaciones*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 125 y ss.
8. Mernissi, F.: *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 1992.
9. La Liga Árabe creó en 1969 una Comisión Árabe Permanente sobre Derechos Humanos. En 1971 se terminó la redacción de un proyecto de Carta árabe de derechos humanos. Y en 1979 se adoptó un Pacto árabe provisional sobre derechos humanos. El simposio de Bagdad de 1979 promovido por la Unión de juristas Árabes realizó una serie de recomendaciones muy importantes para que se incremente la libertad de opinión y la libertad de prensa, y se mitigue la discriminación de la mujer árabe. En 1994 fue aprobada la Carta árabe de derechos humanos por la Liga Árabe.
10. Doc, A/C 4/34 S.R. 27.
11. Tomamos las referencias a Zakaria y Mawdudi del espléndido libro de Jack Donnelly: *Derechos humanos universales. En la teoría y en la práctica*, Gernika, México, 1994. Cf. Borrás, S., y Mernissi, S. (eds.): *El islam Jurídico y Europa*, Icaria, Barcelona, 1997.
12. Tabendeh, 1970, citado por Donnelly. 13. Mernissi, F.: *ibid.*, p. 11.
14. Kepel, G.: *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, París, 2000. En castellano puede leerse su libro *Al oeste de Alá*, Paidós, Barcelona, 1995, donde estudia el ascenso del islam en países occidentales.
15. Su dirección electrónica: <http://islam21.org>.
16. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo: *Informe sobre desarrollo humano 2000*, Mundi-Prensa, Madrid, 2000, p. 114.
17. Donnelly, J.: *ibid.*, pp. 191-191.
18. Naipul, V. S.: *A Wounded Civiltation*, Vintage Books, Nueva York, 1978, p. 187.
19. *Informe sobre el desarrollo humano 2000*.
20. Küng, H.: *El cristianismo y las grandes religiones*, Europa, Madrid, 1987, p. 451. A los occidentales nos resulta muy difícil comprender lo que puede ser una persona sin yo. Francis co Varela y Eleanor Rosch han intentado unificar psicología cognitiva y budismo en el libro *The Embodied Mina*, traducido ridículamente por *De cuerpo presente*, Gedisa, Barcelona, 1992.
21. Radhakrisnan y Raju, P. T.: *El concepto del hombre*, FCE, México, 1964, p. 405.
22. Chung-Shu Lo: «Los derechos del hombre en la tradición china», en VV. AA: *Los derechos del hombre*, Laia, Barcelona, 1976.
23. Recomendamos como introducción al antiguo derecho chino, el libro de Yongping Liu: *Origins of Chinese Law. Penal and Administrative Law in lis Early Development*, Oxford University Press, Hong Kong, 1998.
24. Vasak, K. (ed.): *Las dimensiones internacionales de los derechos humanos*, Serbal, Unesco, 1984, vol., III, p. 776. Es un libro imprescindible.
25. Yuet-Ting, L., McCauley, C. R. y Draguns, J. G. (ed.): *Personality and Person perception across Cultures*, Lawrence Erlbaun, Mahwan, 1999. Goodwin, R.: *Personal Relationships across Cultures*, Routledge, Londres, 1999.

26. Garzón Valdés, E.: «Acerca de la universalidad de los derechos humanos y su posible fundamentación», en Forum Deusto: *Los derechos humanos en un mundo dividido*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1999, pp. 87 y ss.

27. Vasak, K. (ed.): *ibid.*, vol. 111, p. 779.

28. M'Baye, K., y Ndiaye, B.: «La organización para la Unidad Africana», en Vasak, K. (ed.), *op. cit.*, vol 111, p.779.

29. Küng, H.: *Proyecto para una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1991, p. 111.

30. Pannikar, R. «Is the Notion of Human Rights a Western Concepts?», en Sack, P., y Aleck, J. (eds.): *Law and Anthropology*, New York University Press, Nueva York, 1992.

XIII. TEORÍA DE LOS «GANCHOS TRASCENDENTALES»

1. Hobbes, *Leviathan*, IX-X.

2. Kelsen, H.: *Teoría pura del derecho*, Porrúa, México, 1997, p. 202. La norma básica «es sólo el fundamento de validez, la condición lógica trascendental de su validez. Es un a priori metodológico que cumple una doble función: hacer posible teóricamente el conocimiento científico del derecho y atribuir validez a sus normas». Hart también considera que las normas de derecho natural eran una hipótesis necesaria.

3. Para los problemas de la definición de pueblo, Obieta Chalbaud, J. A.: *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*, Tecnos, Madrid, 1993. En contra de los derechos humanos colectivos, Donnelly. A favor, López Calera, N.: *¿Hay derechos colectivos?* Ariel, Barcelona, 2000.

4. Waldron, J.: «The Cosmopolitan Alternatives», en Kymlicka, W.: *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 113.

5. González Pérez, J.: *La dignidad de la persona*, Civitas, Madrid, 1986, p. 111. No nos parece más claro el libro de Víctor Gómez Pin: *La dignidad*, Paidós, Barcelona, 1995.

6. Abdullahi A. An-Na'im, un musulmán sudanés defensor de la universalidad de los derechos humanos, trata este tema en su estudio «Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment», en An-na'im, A. A. (ed.): *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1992, pp. 19-43.

7. Gauchet, M.: *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, París, 1989, p. 161.

8. Kant mantuvo que somos merecedores de dignidad en tanto que, como seres racionales, nos convertimos en autores únicos de nuestra ley moral. La dignidad no la poseemos como seres, por el hecho de existir, sino por el hecho de poder existir de una peculiar manera: como legisladores de nosotros mismos. Alcanzamos la dignidad porque alumbramos el orbe ético, cuyo centro es la dignidad. Lo que hacemos, nos hace. Por utilizar una terminología zubiriana: El ser humano se apropia de sus posibilidades. Pues bien, cuando se apropia de su posibilidad de ser autolegisador ético, alcanza la dignidad.

9. Una idea muy parecida mantiene Agnes Heller y la escuela de Budapest. Puede verse un buen resumen en Herrera Flores, J.: *Los derechos humanos desde la escuela de Budapest*, Tecnos, Madrid, 1989: «Si observamos con atención los preámbulos y los textos articulados de la Declaración universal y de los Pactos internacionales (...) podemos concretar el contenido esencial de éstos como el derecho a tener derechos» (p. 126). «El derecho a tener y a poner en práctica derechos es la especificación del valor de

la dignidad humana» (p. 127). 10. Citado en Hersh, J.: *El derecho de ser hombre*, Sígueme/ Unesco, Salamanca 1973. Es una antología de textos de todas las culturas y todos los tiempos, que intenta asistir a «la verdadera odisea de la conciencia humana». Advierte que no son las voces de las víctimas porque «allí donde los derechos son totalmente hollados, reinan el silencio y la inmovilidad, que no dejan rastro ninguno en la historia» (p. III).

11. Lücker, A.: *Religionen, Friede, Menschenrechte. Dokumentation der ersten «Weltkonferenz der Religionen für den Frieden»*, Kyoto, 1970, Wuppertal, 1979, p. 110.

12. Citaremos un par de ejemplos: «Si el hombre merece un respeto incondicional, pareciera que el fundamento absoluto de tal respeto debe ser también algo absoluto. Y este abso luto que necesitamos para fundar la dignidad humana no lo encontramos en el hombre mismo, que es un ser limitado, contingente y mortal» (Andorno, R.: *Bioética y dignidad de la persona*, Tecnos, Madrid, 1998). «Lo que se encuentra en lo más profundo de la dignidad de la persona es que ella no tiene con Dios sólo la semejanza común que tienen las otras criaturas. La persona se le asemeja como algo propio, porque ella es a la imagen de Dios, ya que Dios es espíritu y ella procede de Él» (Maritain, J.: *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, París, 1947, p. 35).

13. Bonhoeffer, D.: *Cartas de amor desde la prisión*, Trotta, Madrid, 1998.

14. De nuevo coincidimos con Agnes Heller, que afirma que sobre la esencia natural del hombre se construye una esencia cultural.

15. Bunge, M.: *La investigación científica*, Ariel, Barcelona, 1969, p. 436.

16. Poincaré, H., y Einstein, A.: *Fundamentos de la Geometría*, Iberoamericana, Buenos Aires, 1948, p. 104.

17. Rigaux, F.: «Les situations juridiques individuelles dans un système de relativité générale.» *Cours général de droit international privé*. Recueil des cours de l'Académie de droit international, La Haya, 1989, vol. I, p. 123.

18. Strauss, L.: *Droit naturel et histoire*, Plon, París, 1954, p. 196. Se leerá con provecho Lipovetski, G.: *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Barcelona, 1994.

19. Cf. Marina, J. A.: *Crónicas de la ultramodernidad*, Anagrama, Barcelona, 2000, pp. 241-255.

20. Sobre las duras exigencias éticas del sistema de la dignidad puede verse el libro de Guy Haarscher: *Philosophie des droits de l'homme*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1991.

XIV. ARGUMENTO «AD HORROREM»

1. Steiner, H. J., y Alston, P.: *International Rights in Context, Law, Politics, Morals*, Oxford University Press, Oxford, 1996, pp. 198 y ss.

2. «Las personas con una gran variedad de concepciones acerca de lo bueno pueden estar de acuerdo con lo malo del daño» (Barry, B.: *Justice as Impartiality*, University of California Press, Los Ángeles, 1989, p. 25). «Mi idea es que estudiando una forma extrema de mal-estar (*ill being*) podemos obtener una comprensión del bien-estar (*well being*)» (Dasgupta, P.: *An Inquiry into Well-Being and Deprivation*, Oxford University Press, Oxford, 1993, p. 8). La insistencia de muchos filósofos modernos en la necesidad de hablar de las víctimas va en esta misma dirección.

3. Citado por Ernesto Garzón Valdés en «Acerca de la universalidad de los derechos humanos y su posible fundamentación», en Forum Deusto: *Los derechos humanos en un mundo dividido*, Universidad de Deusto, 1999, pp. 85-112. La confusión entre identidad personal e identidad social se da en muchos filósofos contemporáneos. «La comunidad no es un mero atributo sino un elemento constitutivo de su identidad» San del, M. J.: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982, p. 150.
4. Todorov, T.: *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI, México, 9.a ed. 1998, p. 15.
5. Amnistía Internacional: *La mutilación genital femenina y los derechos humanos*, Edai, Madrid, 1999. Amnistía Internacional: *Los derechos humanos, un derecho de la mujer*, Edai, Madrid, 1995.
6. Los textos son de una carta de lector publicada en *The New York Times*, recogida en Steiner, H. J., y Alston, P.: *International Human Rights in Context, Law, Politics, Morals*, Oxford University Press, Oxford, 1996, pp. 253 y ss.
7. Informe de la OMS del año 1986.
8. Katumba, R.: «Kenyan Elders Defend Circumcision», *Development Forum*, septiembre de 1990, p. 17.
9. Assad, M. B.: «Female circumcision in Egypt: Social Implications, Current Research and Prospect for Change», *Studies in Family Planning*, 11, enero de 1980, p. 1.
10. La ha expuesto brillantemente Juan José Sebreli en su libro *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Ariel, Madrid, 1992. Muy interesante también la obra de Gustavo Bueno, *El mito de la cultura*, Prensa Ibérica, Barcelona, 1996.
11. Mernissi, F.: *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, Ed. de Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 1992.
12. C£ Pacheco, J. A.: *El pensamiento árabe contemporáneo. Rupturas, dilemas y esperanzas*, Mergablum, Sevilla, 1999.
13. Amorós, C.: *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra, Madrid, 1997. Estamos muy de acuerdo con su propuesta: «El feminismo se encuentra en una posición privilegiada para elevar a conciencia teórico-reflexiva lo que le ha enseñado una instructiva experiencia práctica» (p. 283). Nosotros hemos considerado que las reivindicaciones son esos momentos prácticos-reflexivos.
14. Le Gallou, J.-Y.: «La sémantique générale et les méthodes d'évaluation non aristotéliennes», en *Nouvelle École*, n.º 16, p. 55.
15. Dietze, H.-H.: *Naturrecht in der Gegenwart*, Bonn, 1936, p. 296. C£ Garzón Valdés, E.: «Derecho natural e ideología», en *Derecho, ética y política*, Cec, Madrid, pp. 145-156.
16. Carrillo Salcedo, J. A.: *Dignidad frente a barbarie*, Trotta, Madrid, 1999, p. 13.
17. Amnistía Internacional: *China: nadie está a salvo. La represión política y el abuso de poder en la década de los noventa*. Edai, Madrid, 1996.
18. Jack Donnelly ha dedicado dos capítulos de su obra *Derechos humanos universales*, (Gernika, México, 1998) a estudiar la relación entre derechos humanos y desarrollo. Amartya Sen es el autor indispensable para esta cuestión.

XV. HACIA UNA CONSTITUCIÓN UNIVERSAL

1. Huntington, S. P.: *El choque de Civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1996.

2. Reich, R. B.: *El trabajo de las naciones*, Vergara, Madrid, 1993, p.121.

3. Nos han interesado mucho las obras de Mireille Delmas-Marty: *Pour un droit commun*, Le Seuil, París, 1994, y *Vers un droit commun de l 'humanité*, Textuel, París, 1996.

4. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD); *Informe sobre desarrollo humano 2000*, Mundi-Prensa, Madrid, 2000.

5. Un proyecto de Código penal internacional ha sido elaborado por M. Cherif Bassiouni; *Derecho Penal Internacional*, Tecnos, Madrid, 1984.

6. El proceso de democratización a finales del siglo xx ha sido estudiado por Samuel P. Huntington en *La tercera ola*, Paidós, Barcelona, 1994.

7. Antonio-Carlos Pereira considera que ya existe una Constitución material de la Unión Europea, con un poder constituyente disperso: Consejo Europeo, Consejo de Ministros, es decir, Estados miembros, TJCE, Comisión, Parlamento, y, en alguna medida, los políticos y los pueblos de los Estados. («Por una Constitución europea pluralista» en *Nueva Revista*, septiembre 2000, pp. 68-83). Del mismo autor: *La Constitución europea*, USC, Santiago, 2000. La existencia de un poder constituyente disperso y no formalmente declarado nos parece que atenta contra la esencia de las Constituciones.

8. Küng, H., y Kuschel K.-J. (ed.); *Hacia una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1994.

9. Carrillo Salcedo, J. A.: *Soberanía de los Estados y Derechos Humanos en Derecho Internacional contemporáneo*, Tecnos, Madrid, 1999, p.19. Cf. Ferrer Lloret, J: *Responsabilidad Internacional del Estado y Derechos Humanos*, Tecnos, Universidad de Alicante, 1998, y el libro de Aguiar, A.: *Derechos humanos y responsabilidad internacional del Estado*, Monte Ávila, Ed. Latinoamérica, Venezuela, 1997.

10. El País, 10-9-2000.

11. Acerca de los debates sobre la posibilidad de una educación universal, véase el libro de Antonio Monclús y Carmen Sabán: *La escuela global. La educación y la comunicación a lo largo de la historia de la Unesco*, FCE, México, 1997.

12. Amartya Sen estudió el tema de las hambrunas en *Poverty and Famines*, Clarendon Press, Oxford, 1981, y posteriormente, en colaboración con Jean Drêze, en *Hunger and PublicAction*, Clarendon Press, Oxford, 1989.